Anuario

ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL EN URUGUAY

2002–2003



Departamento de Antropología Social
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad de la República

Compilación y Edición:
Sonnia Romero Gorski

Indice

Actualidad del pasado: temas para investigar y polemizar

Bajo el signo de las migraciones

Experiencias de vida y trabajo de campo. Entrevistas
Preguntas y edición: Sonnia Romero Gorski

Investigadores extranjeros en Uruguay

Los autores

Gabriela Campodónico Bolón. Asistente del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Area de investigación: cultura en grupos de jóvenes; memoria urbana.
Alma Bolón. Profesora agregada de Lingüística en Carrera de Traductorado (Facultad de Derecho-UDELAR). Áreas de investigación: análisis de discurso, análisis de texto.

Leticia Folgar. Ayudante del Departamento de Antropología Social. Maestranda en Antropología de la Cuenca del Plata. Ha realizado investigaciones sobre temas relativos a la juventud.

Susana Rostagnol. Profesora Adjunta del Departamento de Antropología Social; integrante del Grupo Multidisciplinario de Estudios de Género, FHCE.

Ruben M. Tani. Profesor Adjunto del Dpto. de Antropología Social. Docente Instituto de Lingüística. FHCE-UDELAR. Areas de investigación: Teoría Antropológica, Cultural Nacional, Antropología y Lingüística.
Marcelo Rossal. Estudiante avanzado de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas. Ayudante del Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos, FHCE. UDELAR. Temas de Investigación: Estudios Interdisciplinarios de la Política y la Educación.

Antonio Lezama. Profesor adjunto del Dpto. de Arqueología, Area de Ciencias Antropológicas, FHCE.
Sonnia Romero Gorski. Prof. Agregada; Directora del Dpto. de Antropología Social, FHCE, UDELAR. Areas de investigación: antropología y salud, antropología urbana, etnología regional.

Renzo Pi Hugarte. Profesor Titular, Departamento de Antropología Social y Cultural, FHCE.
Areas de Investigación: Inmigrantes, grupos indígenas del Uruguay, movimientos religiosos en el Uruguay y el Cono Sur.

Ana Buti Sierra. Asistente interina del Dpto. de Antropología Social. Doctoranda en la Universidad del país Vasco. Asistente en la Unidad Académica de la CSIC.

Beatriz Diconca. Prof. Adj. del Departamento de Antropología Social. Area de Investigación, Antropología y Educación. Sectores de pobreza urbana.
Lydia de Souza. Egresada de la Facultad de Derecho. Lic. en Ciencias Antropológicas. FHCE-UDELAR. Maestranda en Antropología de la Cuenca del Plata. Colaboradora Honoraria del Departamento de Antropología Social.

Adriana Goñi. Egresada de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas, colaboradora honoraria del Dpto. de Antropología Social.

Invitados:

Leticia S. Cannella. Encargada del Dpto. de Educación y Antropología Social de la División Antropología del Museo Nacional de Historia Natural y Antropología, Ministerio de Educación y Cultura, Uruguay.

Emilie Ros. Pertenece al Dpto. de Etnología de la Universidad de Toulouse Le Mirail, Francia, y al GRAL (Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine). Doctoranda de Antropología Económica.

Ari P. Oro. Profesor de Antropología del Programa de Posgraduación en Antropología Social de la UFRGS, Porto Alegre, Brasil.

PRESENTACION

Durante el año 2002 hizo eclosión en Uruguay la peor crisis económica de que se tenga memoria. El hecho complejo en sí mismo, se teje y se extiende en sus múltiples antecedentes, implicancias y consecuencias: los daños materiales y simbólicos fueron, y son, de proporciones. Cada uno desde su circunstancia participó de la alarma colectiva y, como ante una catástrofe natural, nadie pudo sentirse objetivamente a salvo.

En ese marco dramático, en sentido pleno, el desplazamiento de la fecha de aparición del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay que ahora lleva el referente cronológico 2002-2003, parece un hecho menor sobre el que no es necesario abundar en detalles justificativos.

Sí importa destacar que el esfuerzo persiste, que en nuestro campo disciplinario, y en nuestro lugar institucional, la investigación y la producción no se detienen. Por el contrario, es cada vez más fuerte la convicción de que el abordaje antropológico aporta conocimiento específico, adaptado y relevante. Los hechos sociales y los hechos de cultura, subyacentes, estructurales o emergentes, son constitutivos de nuestra realidad histórica y cotidiana. Mantenernos ocupados en tareas de captación, descripción y análisis, sin desatender la comunicación de la marcha y resultados de nuestro trabajo, es una forma manifiesta de compromiso, con nuestra sociedad y nuestro tiempo.

Se conserva como característica del Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, la diversidad en los temas y en los niveles de desarrollo de los mismos, así como la convivencia de autores en diferentes etapas del proceso de formación profesional. Haciendo un ejercicio de reflexividad, se podrá apreciar desde qué lugar, en sentido bourdiano, habla cada uno. Sobre todo importa apreciar qué nueva luz aporta cada una de las miradas.

En cuanto a la forma de organización de los textos en este número, pareció adecuado agruparlos entre sí, según afinidades que surgen a la lectura de la totalidad del material (G.Campodónico-A.Bolón, L.Folgar y S.Rostagnol; R.Tani-M.Rossal, A.Lezama-S.Romero y R.Pi; A.Buti, B.Diconca-L.De Souza y A.Goñi), así como por el interés de destacar la contribución de los autores invitados, nacionales (L. Cannella)

y extranjeros (A. Oro y E. Ros), y de los testimonios de las entrevistas (C.Speranza y M. De Pena).

Los contenidos, desde la diversidad ya señalada, coinciden sin embargo en evocar el rol estratégico de las *representaciones* e indisolublemente también de la *creencia*, ya sea como instituyentes del sentido común, del sentido oficial, de la creación literaria, de la historia, de la cultura informal, del conocimiento formal, de la fe religiosa y hasta sobre el lugar que se le atribuye, o no, a la antropología en la enseñanza y dentro de las ciencias sociales, a la habilitación para la construcción discursiva y mediática de determinados temas particularmente aquellos que hacen al *ser nacional*, y que re-construyen día a día el imaginario social.

Recordamos lecciones ya aprendidas, sobre la existencia social, culturalmente contextualizada y ordenada en actividades de lenguaje del mundo que nos rodea. Esto nos obliga a interrogar al propio estatuto de la realidad, problematizar críticamente su contingencia, sin reduccionismos, ni siquiera culturalistas, aunque reconozcamos formas de sistematización social. En esa perspectiva se alinean las contribuciones que presentamos aquí, centradas cada una en temas que tienen cabida dentro de un rango muy amplio de ámbitos o niveles de existencia:

1. **G. Campodónico** y **A. Bolón** nos colocan en el clima del invierno 2002 cuando un "rumor" se oficializó y se apoderó de la ciudad de Montevideo; trabajan con interrogantes claves, ¿cómo pudo producirse este fenómeno?, ¿dónde radicar el poder de las palabras o de las versiones que construyeron la realidad de aquél día? **L. Folgar** revisa el tema del consumo, problemático o no, de substancias psicoactivas; con esa intención tomó trabajos producidos con datos nacionales, por organismos oficiales (JND) o ensayos antropológicos (D. Vidart), contrastándolos con situaciones que observó en un barrio montevideano. **S. Rostagnol** va al encuentro de jóvenes en zonas periféricas, e indaga sobre formas diferenciadas según género de vivir y representarse la sexualidad; queda patente la necesidad de incluir a los varones en todo enfoque educativo y/o preventivo en esa materia.

2. **R. Tani** y **M. Rossal** continúan indagado sobre el rol de personajes que marcaron época como agentes del imaginario social (ref. Anuarios 2000, 2001); en esta ocasión analizan una novela de Francisco Piria, en la que el empresario (militante de un ideario de progreso y desarrollo) se propone, a fines del siglo XIX, una visita al Uruguay del siglo XXI: es sorprendente conocer el alcance de esa utopía novelada. **A. Lezama** y **S. Romero**, en una coordinación de equipos y de objetivos arqueológicos y de antropología social, realizan una búsqueda simultánea sobre el sitio de un poblado físicamente desaparecido, o arrasado, a mediados del siglo XIX, pero que aún tiene su lugar en reivindicaciones identitarias locales y contemporáneas, en Carmelo, Dpto. de Colonia. **R. Pi**, desmenuza críticamente discursos y acciones que tuvieron notoriedad pública en ocasión del envío a Uruguay del esqueleto completo del "último charrúa", que había sido conservado en el Museo del Hombre de Paris; ocasión en la que autoridades, prensa y actores sociales, fueron seducidos por voceros y textos, que sin exigencias científicas, paradójicamente opacaron o trabaron la comprensión antropológica de este hecho.

3. **L. Cannella**, desde el Museo de Antropología (MEC), nos muestra lo que ha sido una preocupación permanente por acercar, de forma didáctica y entretenida, a los escolares visitantes a los temas de la prehistoria, de las diferentes culturas; por otra parte, y a partir de su experiencia en el nivel secundario en una institución privada, se pregunta por qué los programas oficiales de enseñanza no incluyen a las cien-

cias antropológicas. Superar la escasa información y/o valoración sobre alcances de la disciplina es una meta constante, y a largo plazo.

4. **A. Buti** realiza un estudio sobre las migraciones temporarias y/o movilidad de los investigadores de la Universidad de la República; el complemento en la formación, el trabajo en equipos transnacionales, la capitalización de vínculos y redes (que en alguna medida, datan de los años 1970/1980 cuando miles de uruguayos vivieron en el exilio), imponen traslados, nuevos estilos académicos, aunque de forma diferenciada según géneros. **B. Diconca** y **L. de Souza**, prosiguen, desde el curso de Técnicas de la Investigación en Antropología Social, en un trabajo sobre la emigración (ref. Anuario 2001) con su componente de urgencias reales y de imaginario. Las informaciones, los relatos de experiencias ajenas, a su vez compuestas con datos reales e imaginarios, producidas por emigrantes reagrupados en destinos preferidos por uruguayos van componiendo razones para unirse, o no, al movimiento migratorio. **A. Goñi,** hace un estudio de caso sobre población joven de la ciudad de Carmelo, Dpto. de Colonia, para quienes parece crecer y consolidarse la disyuntiva de "irse" o "quedarse". Como investigadora joven, A. Goñi trabaja desde la empatía; pone de relieve que la construcción positiva del "irse" no es nueva para la juventud en las ciudades y localidades del interior, donde siempre seguir estudios más avanzados, o progresar económicamente, implica "irse". Claro, ahora cada vez más lejos. Promover en el interior centros de estudio, de formación técnica...por ahí, plantea, hay un camino para "quedarse".

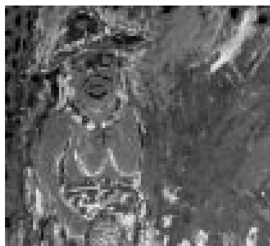
5. Entrevistas: **C. Speranza**, estudiante de la Licenciatura en C. Antropológicas residente en Basilea, Suiza, que se propone ahora completar su licenciatura aquí en Uruguay. Habla de su experiencia antropológica: vivir como otra/extranjera con instrumentos de comunicación y comprensión hacia las experiencias de otros/otros/extranjeros. Reconoce el valor de la formación recibida en la FHCE, una valoración que la distancia y el tiempo permitieron decantar. **M. De Pena**, nos habla de su investigación para obtener el doctorado en Antropología en la Universidad de Barcelona. Haciendo "su terreno" en comunidades indígenas del norte argentino; se ha sentido capacitado para enfrentar esta experiencia, aunque se debate a diario con dificultades y reglas de juego que la población en estudio le impone, o con los hallazgos que lo llevan siempre más allá de lo previsto sobre el papel.

6. Invitados extranjeros: **A. Oro**, especialista brasilero en Antropología de la Religión, presenta un análisis sobre religiosidad y aspectos económicos, monetarios. Toma el caso de la iglesia Pentecostal, exponiendo un material etnográfico recogido en Montevideo, donde observó una jornada de culto y reunión multitudinaria en el local del Cilindro Municipal. Se recibía allí a un alto dignatario de esa iglesia que venía desde Brasil, lo que motivó desde escenas de "curación", a la instrumentación de una recaudación. A. Oro se interesa por los mecanismos que se activan para que los fieles contribuyan con agradecimiento, con alegría, aún los más pobres. **E. Ros**, joven etnóloga francesa que definió "su terreno" en Montevideo, para realizar su investigación de doctorado en Antropología Económica de la Universidad de Toulouse, cuestiona definiciones o clasificaciones económicas etnocéntricas. Con un abordaje etnográfico, privilegiando la observación y la proximidad, tratará de reconstruir la vivencia de los feriantes, como integrantes de la población económicamente activa, remontando desde la connotación negativa de la designación "economía informal", a los vínculos productivos.

Por último queremos invitar a los lectores a que recorran la totalidad de los textos y entrevistas, ya que el conjunto compone desde diferentes ángulos, una visión actualizada y siempre compleja sobre aspectos de la sociedad uruguaya, sobre su dinámica de producción cultural, sobre la producción desigual de *realidades* y de *sentidos*.

Se comprende entonces que nuestro trabajo se ubique en un continuum, en una siempre renovada búsqueda en la cual sabemos que "... es posible clasificar, no los estilos de pensamiento en sí mismos, sino los tipos de unidades sociales a las cuales esos estilos de pensamiento les sirven como medio de comunicación. ¿Cómo se llegan a estandarizar los pensamientos? Para responder a esta pregunta tendríamos que aprender a comparar comunidades. (...) Lo que debemos preguntarnos es por qué las personas hacen diferentes inferencias a partir de los mismos datos, y la respuesta tendrá que ver con el modo en que la tendencia o desviación cultural tiñe el pensamiento". Mary Douglas, 1998: 15. *Estilos de pensar*. Editorial Gedisa, Barcelona.

SRG, Montevideo, julio 2003



La voz paralizante: anotaciones sobre el rumor del 2 de agosto 2002

Gabriela Campodónico
Alma Bolón

El trabajo que desarrollaremos a continuación tiene como eje el análisis de la ola de rumores que se expandieron por la ciudad de Montevideo el día 2 de agosto de ese año.

Este suceso estuvo enmarcado por acontecimientos políticos y sociales de capital importancia para el país.

Nuestro interés en abordar este hecho, puntual y claramente acotado en sus características, está dado por la aparición de temas que hacen a la convivencia social y que pasan más o menos desapercibidos, y son luego prontamente olvidados. El esfuerzo de interpretación intenta rescatar un sentido, una lectura de lo sucedido. Del encadenamiento de los acontecimientos así como de las características de éstos, claramente se desprende a nuestro parecer la funcionalidad que tuvo el rumor: promover la parálisis, favorecer un toque de queda autoimpuesto y percibido como la única respuesta posible. Ilustraremos esta afirmación recordando lo acaecido esa semana y poniendo de manifiesto tanto su excepcionalidad como las condiciones que hicieron posible su instalación.

Asimismo, nos detendremos en el análisis del contenido del rumor. En particular, atenderemos los efectos de barbarización, primitivización y criminalización que produjo ese discurso en lo que hace a la construcción de un sujeto invasor, que a la postre reveló su condición fantasmática.

Como fuente, recurriremos a la prensa escrita. (Ver detalle en bibliografía y fuentes citadas)

En primer término, presentamos una cronología de los hechos más salientes ocurridos en esa particular semana.

30 de julio. Se decreta feriado bancario

La crisis financiera que culminó con la votación de la ley de Fortalecimiento del Sistema Bancario, se expresó con todo su vigor el 30 de julio, con la entrada en vigencia de un feriado bancario que se levantaría el siguiente lunes 5 de agosto, una vez aprobada la ley en el Parlamento. En este mismo acto, se decreta la suspensión de la actividad de cuatro bancos de plaza con presencia nacional. El clima de incertidumbre sobre el futuro de los depósitos y del funcionamiento del sistema bancario quedaría instalado desde ese momento.

31 de julio. Primer saqueo a un supermercado

En la noche del 31 de julio tiene lugar el primer saqueo a un supermercado, en el barrio de La Aguada (San Martín y Yatay), en las proximidades del Palacio Legislativo (sede del Poder Legislativo).

Este primer saqueo es protagonizado, según la prensa, por unas cincuenta personas identificadas como “vendedores ambulantes del transporte”. (*Ultimas Noticias*, 1-8-02)

Los vendedores ambulantes se habrían reunido en la Plaza 1º de mayo, y, al no haber logrado venta alguna en el día, deciden el asalto. El Jefe de Policía de Montevideo, Inspector Bobadilla, se declara “sorprendido” por el hecho de que este suceso se produzca en una “zona céntrica” y no en una zona marginal de la ciudad.

1º de agosto. Ola de saqueos en la ciudad

La prensa consigna “más de treinta saqueos masivos ocurridos en distintos puntos de la periferia capitalina”. (*El País*, 2-8-02)

Los barrios de la ciudad en que se habían producido los saqueos son: Casavalle, Colón, Peñarol, Borro, Malvín Norte y Piedras Blancas.

Los diversos medios señalan el miedo expresado por los comerciantes de esos barrios, y en algunos casos, su intención de no abrir sus puertas al día siguiente.

Desde el gobierno, el Ministro del Interior, Guillermo Stirling, afirma que se trata de “grupos perfectamente organizados” que “quieren desestabilizar a la sociedad uruguaya”. Asimismo, sostiene que “un pequeño Bin Laden está detrás de los saqueos”. (*El País*, id.)

Se anuncia también el refuerzo de la vigilancia policial **en toda la ciudad** para el día siguiente.

2 de agosto. El día del rumor

Se dispone un fuerte operativo policial de vigilancia en toda la ciudad, especialmente en las “zonas críticas” donde habían tenido lugar los saqueos. La Fuerza Aérea también participa, mediante helicópteros que sobrevuelan la capital durante todo ese día y hasta el siguiente.

Alrededor de las 16 horas, una ola de rumores comienza a circular por la ciudad.

Se relatan saqueos que habrían ocurrido en diversos barrios de Montevideo (Unión, Cerro, Centro, Ciudad Vieja, entre otros).

El rumor habla de gran cantidad de personas (*hordas*) que se dirigían hacia el centro, saqueando todo a su paso.

A las 17 horas el rumor se halla instalado y en las diversas avenidas comerciales de la ciudad, los comerciantes comienzan a cerrar sus negocios o a atender con las cortinas semi-cerradas.

Los supuestos saqueos se habrían producido en puntos céntricos (“saquearon [la tienda] Ta-Ta en [la avenida]18 [de Julio] y [esquina] Roxlo”).

Esto produce un "vaciamiento" de la ciudad, que ve menguar casi totalmente su actividad hacia las 19 horas, dejando paso a un paisaje desierto.

3-4 de agosto. Se vota la Ley de Fortalecimiento del Sistema Bancario

El Ministro del Interior, G. Stirling, describe los hechos de la jornada anterior como un caso de "terrorismo telefónico", ya que "el operativo psicosis" había sido realizado desde teléfonos públicos situados en distintos puntos de la capital". (*El País*, 4-8-02)

En la misma entrevista, responde afirmativamente sobre el "efecto contagio" que estos hechos habrían tenido respecto a la Argentina.

Asimismo, afirma que los ideólogos de los saqueos son grupos con una "concepción anarquista". (*El País*, 4-8-02)

La ley de Fortalecimiento del Sistema Bancario, que establece la reprogramación de los depósitos en la Banca Oficial, es discutida el sábado 3 en el Parlamento, y aprobada el domingo 4 de agosto.

El contexto en que se produjo la ola de rumores que se expandieron por toda la ciudad de Montevideo el viernes 2 de agosto de 2002 estuvo dado por el conjunto de sucesos que reseñamos anteriormente: por una parte, el feriado bancario, que se extendía ya desde el martes, sin que apareciera una solución clara al problema, creaba una incertidumbre generalizada sobre cómo se resolvería la crisis financiera. En esos días, comienza a delinearse la solución que finalmente cristalizará en la ley de Fortalecimiento del Sistema Bancario.

Por otra parte, el marco social se ve alterado por los episodios de saqueos a comercios, que comenzaron el miércoles 31 y se multiplicaron el jueves 2. En esos días, aparece también la asimilación de ambos procesos a la situación creada en Argentina en diciembre de 2001, con la instalación del "corralito" y los convulsos acontecimientos políticos y sociales que lo siguieron. Tanto desde los medios de comunicación como desde el gobierno, los sucesos argentinos son emparentados con los locales, aunque intentando tomar distancia de los mismos.

Así, el viernes 2 de agosto se vivía un clima enrarecido por el temor y la expectativa: expectativa respecto del futuro desenlace de la crisis bancaria, y temor sobre la posible continuidad de los episodios de saqueo. Al episodio puntual del rumor ("vienen las hordas") se asocian otros rumores ("vienen las medidas prontas de seguridad").

El ambiente de miedo estaba instalado, y ahí aparece el "rumor central". De este modo el "rumor central" consolida la situación de temor, creando un estado de parálisis ante los sucesos: sólo las medidas de fuerza parecen ser las válidas para enfrentar la situación: refuerzo de la vigilancia, patrullaje aéreo, alerta desde las autoridades. La referencia al "pequeño Bin Laden" que estaba actuando entre nosotros, hecha por el Ministro, no sólo agregaba dramatismo a la situación, sino que también dejaba presagiar una indagatoria acorde con el enemigo supuesto.

Si bien los rumores sobre diversos hechos que hacen a la vida pública no son raros[1], el rumor de ese viernes 2 de agosto estuvo revestido de excepcionalidad: su desarrollo estuvo acotado a unas pocas horas, en las que el pánico sembrado por los contenidos del rumor empezó y terminó.

También los episodios de saqueo (como empresa colectiva "planeada" para conseguir dicho fin) presentaron ese carácter, ya que se desarrollaron en dos jornadas: el miércoles 31/7 y la "ola", el jueves 1º/8.

---

1. Basta recordar, por ejemplo, los rumores en torno al estado de salud del Presidente de la República, en los comienzos de su mandato.

El propio Jefe de Policía de Montevideo manifestó su asombro ante el primer episodio de saqueo al supermercado de San Martín y Yatay, cuando afirmó estar “sorprendido” ante el hecho.

“Si bien estábamos preparados para que ocurriera algún caso como éste, sorprende que haya sido en un barrio céntrico, a sólo tres cuadras de una seccional policial y no en la periferia de Montevideo”. (*Ultimas Noticias*, 1º-8-02)

Creemos que de lo hasta aquí expuesto se desprende la funcionalidad que previamente atribuimos al rumor: la generación de un estado de parálisis que dejara a la población fuera del juego político, al darse ella misma el lugar que se le asignó: el del encierro. Ese lugar (y su variante: la emigración) ya estaban presentes desde tiempo atrás; en este sentido, los efectos del rumor sólo mostraron lo que ya estaba consolidado como comportamiento.

A continuación, consideraremos los contenidos y formas de propagación del rumor.

En un estudio dedicado a la noción de “mito”, Marcel Détienne (1981), especialista en la Grecia arcaica, señala una cualidad del rumor[2]: “voz sin rostro”.

Entendemos por esta elocuente imagen que el rumor comparte, con otros tipos de enunciados, la posibilidad de que el enunciador se desdibuje hasta el borramiento tras el contenido asertado, diluyéndose de esta manera la responsabilidad de su aserción. Esta impersonalidad -esta voz sin rostro- produce un efecto de autonomización del enunciado con respecto a su enunciación. La voz se propaga sin retén que la detenga, puesto que todo hablante puede hacerse portador de ella, y la responsabilidad de la aserción queda siempre retrotraída a una enunciación previa.

Por su parte, Pichon Rivière (1970) señala que el rumor “suele partir de centros que llegan a utilizar las radios, la TV y los espectáculos públicos, incluidos en un marco de comunicación informal que juega con la imaginación del sujeto receptor.”

De este pasaje citado, destacaremos el carácter “informal” del tránsito del rumor: éste avanza por los intersticios que dejan libres las situaciones de enunciación en las que *cuándo*, *dónde*, *qué* y *quién habla* están altamente formalizados. La informalidad del rumor consiste en que, justamente, estos parámetros pierden fuerza distintiva: cualquier individuo en cualquier situación es potencialmente emisor y receptor del rumor.

Cabría preguntarse hasta qué punto el rumor propagado el 2 de agosto de 2002 se ciñó a estas características. Obviamente, hubo un plano en que así fue, un plano en que el rumor funcionó como la voz sin rostro que se desparramó con la mayor informalidad. Pero también es posible mostrar que hubo una instancia en que el rumor tuvo cara y, en particular, la muy visible y uniformada cara de la autoridad.

Como se recordará, hubo numerosos testimonios de comerciantes que explicaron que, aquel viernes 2 de agosto, fue la propia policía quien los invitó a cerrar sus negocios, aduciendo la inminencia de ataques y saqueos. Por otra parte, los diarios de ese día decían que en la noche de la víspera, el propio ministerio del Interior había solicitado a los grandes supermercados que trabajan en horario continuo que cerraran sus puertas para evitar que persistieran los “desmanes”. Con este pedido, la autoridad policial no solo sugería la magnitud del peligro, para la contención del cual “confesaba” su impotencia[3],

---

2. Naturalmente, Détienne se refiere al término griego *pheme* que, aunque traducible por “rumor”, no guarda relación etimológica con esta forma española. El término español “rumor” se emparenta con los latinos *rumor*, *-oris*; y con los españoles *rugido* y *ruido*. Tanto Jean-Pierre Vernant como su colega Marcel Détienne, en sus estudios acerca del mito, ponen de manifiesto rasgos a través de los cuales éste se vincula con la *pheme*: su común condición verbal, su común necesidad de vivir de una repetición que resiste las pruebas a las que está sometido el *logos*. En ese sentido, Vernant recuerda que Tucídides estaba convencido de que todo lo que se tramaba en el “boca a boca” derivaba ineluctablemente hacia lo fabuloso.

3. La prensa de ese viernes también daba cuenta de la pedrada en el pecho que había recibido el mismísimo Jefe de Policía de Montevideo, inquietante signo del estado de “vulnerabilidad” en que parecía estar sumido el orden público.

sino que también proveía al rumor de una cara que lo sostuviera. De esta manera, el rumor no se propagó, en gran parte, bajo la forma "se dice" sino "la policía está diciendo".

Previamente, el asalto sucedido dos días antes en las inmediaciones del Palacio Legislativo había sido interpretado, al tiempo que se había señalado su carácter aislado, como el posible inicio de una serie. Así, la prensa recogió la preocupación del Jefe de Policía por que esos hechos pudieran repetirse en el futuro[4].

La suposición de que el aislado asalto al supermercado de la calle San Martín era sólo el primero de la serie actuó como fundamento irrefutable del rumor que se instaló el día viernes. Esta suposición fue compartida, de entrada, por una amplia gama de formadores de opinión. Bastaría citar el titular "Empezaron los saqueos de los hambrientos en Montevideo" (*La República,*1-8-02), que no sólo insertaba el asalto en el inicio de una serie sino que, al explicitar el aparentemente superfluo "en Montevideo" vinculaba los asaltos locales con los sucedidos en Buenos Aires: ahora empezó aquí lo que antes había empezado allí. El titular anunciaba tanto el comienzo de una serie como de una continuidad.

El rumor no sólo prendió por la fuerza de la suposición acerca del carácter pionero del asalto al supermercado de la calle San Martín, sino que también las abundantes controversias acerca de los móviles que había tras ese asalto cimentaron la verosimilitud de lo que se propagó el viernes. Tanto las interpretaciones que atribuyeron los asaltos del miércoles y del jueves a una organización que buscaba desestabilizar el orden público, como las interpretaciones que condenaron pero explicaron los asaltos como consecuencia de la situación de miseria que vive el país, ambas interpretaciones alimentaron la verosimilitud del rumor, consolidando su supuesto. Fuera un móvil "subversivo", fuera un móvil estomacal, ambas hipótesis necesariamente suponían la continuidad de los hechos: ni hambre ni subversión cejarían de buenas a primeras. Las dos interpretaciones que se esgrimieron, presentadas como antagónicas, funcionaron al unísono como "garantía" de la continuación de los hechos interpretados. Agregaremos también que las referencias a la existencia de "una organización" jugaba con la doble posibilidad que encierra este sustantivo, ya que tanto puede designar un proceso como una estructura. Apoyándose en datos que sustentaban la existencia de un proceso organizativo -presente e indispensable para las actividades más mínimas y nimias- se daba a entender la existencia de una estructura organizativa, de un sistema operativo.

De estas rápidas observaciones podría concluirse que el rumor que se instaló el viernes 2 de agosto no sólo fue previa y copiosamente abonado, sino que su propagación se apoyó en buena medida en fuerzas institucionales (policía, periodistas, políticos).

Por otra parte, el contenido del rumor -*vienen las hordas a saquear*- parece haber encajado perfectamente en el imaginario reinante. Con el término "hordas", a la ya varias veces denunciada criminalización de la pobreza, se sumó su "barbarización[5]" y "primitivización[6]". El pobre, en singular, es delincuente; los pobres, como pluralidad, son bárbaros y primitivos: habitantes de una lengua, de un espacio y de un tiempo

4. "El Jefe de Policía dijo que fue un acto espontáneo que no necesitó preparación previa, pero que preocupa que estos hechos puedan repetirse en el futuro. "Esto es un alerta que hay que tener en cuenta y en tal sentido se va a instrumentar de urgencia un dispositivo de seguridad para atender estas situaciones y evitar en lo posible la existencia de hechos de violencia que luego se pueden lamentar"" (*La República,* 1-8-02). Obsérvese la ambigüedad del giro "evitar *en lo posible*": ¿amenaza? (cuando la paz no sea más posible, recurriremos a la violencia) ¿confesión? (no podemos evitar los hechos que desencadenarán los enemigos del orden)

5. Varios diccionarios etimológicos coinciden en dar a ese término un origen turco-mongol. Su condición de préstamo lingüístico parece jugar con un imaginario para el cual sólo un término "bárbaro" puede intentar nombrar la "barbarie" de lo designado, como si éste fuera tan ajeno al mundo "civilizado" que ni término hubiera para nombrarlo.

6. Recordamos el uso de la expresión "horda primitiva" que hacen tanto Darwin como Freud, para designar un grupo humano primitivo dominado por un "macho poderoso".

ajenos, y desde los cuales deben desplazarse para llegar hasta nosotros, instalados en el centro de la propia modernidad[7].

De este modo, podría conjeturarse que este contenido -*vienen las hordas a saquear*- calzó bien en los sentimientos culposos de una población que asiste con más espanto que rebeldía a la fractura de una sociedad que hasta no hace tanto se imaginaba indisolublemente una.

Sentimientos culposos también alimentados por la sospecha de que la dimisión ante la confrontación política y de que la entronización de valores como "tolerancia"[8] y "consenso" (cuyos efectos hasta ahora sólo han servido para diluir las tensiones en beneficio de quienes estipulan qué debe ser tolerado y cuáles sentidos deben ser compartidos) pueden carecer de cualquier significado incorporable para quienes no son alcanzados por el poder mágico[9] de estas palabras. En una sociedad despolitizada -negadora de la confrontación interna- el peligro sólo puede ser imaginado como proveniente de una radical exterioridad, de un afuera espacial, temporal, lingüístico: de la horda.

El enunciado *vienen las hordas a saquear* calza también con ese insoslayable patrimonio de miedo que legó la dictadura, y que claramente se actualizó en ese día[10]. La horda, *violencia sin cara*, encajó bien en el rumor, *voz sin cara*, o con la cara demasiado visible de la autoridad.

Desentendiéndose del problema de la verdad, perdiendo las huellas de su fabricación, el rumor del 2 de agosto alcanzó una eficacia todavía presente: probablemente muchos montevideanos recuerden esa fecha como el día en que sus vidas y propiedades fueron amenazadas por una fuerza que, curiosamente, no actuó. También, y hasta la fecha, el oriental "pequeño Bin Laden" evocado por el ministro Stirling sigue tan inencontrable como su modelo medio-oriental.

Porque ningún desmentido fáctico basta para deshacer la urdimbre de la ficción, podemos creer en la imperecedera vitalidad de ese rumor, hasta tanto otro discurso no talle.

Bibliografía y fuentes citadas

DÉTIENNE, Marcel (1981) *L´invention de la mythologie*, Gallimard, París.
Diario *El País* (Montevideo, julio y agosto de 2002)
Diario *La República* (Montevideo, julio y agosto de 2002)
Diario *Ultimas Noticias* (Montevideo, julio y agosto de 2002)
LÉVI- STRAUSS,Claude (1993) *Raza y cultura*, Cátedra, Madrid.
PICHON-RIVIÈRE, Enrique (1970) *Psicología de la vida cotidiana*, Galerna, Bs. As.
RICO, Álvaro. "El poder del poder estatal sobre la protesta social" in *Brecha* 5/VII/02
Semanario *Búsqueda* (Montevideo, agosto de 2002)
VERNANT, Jean-Pierre (1974) *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, París.

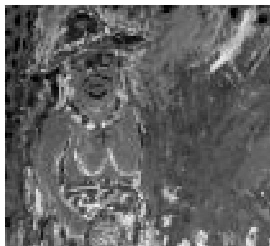
---

7. Naturalmente, los hablantes que emplearon a troche y moche el término "hordas" durante aquella jornada ciertamente lo hicieron sin conocimiento de su etimología o de los sentidos que adquiere en el discurso darwiniano y freudiano. Esto no obsta para que la "memoria" discursiva funcione, actualizándose. Asimismo, el carácter aislado de este término dentro del léxico del español (no participa en compuestos ni da lugar a derivados) puede contribuir a que intuitivamente sea percibido como una palabra "ajena" a nuestro sistema lingüístico: tan "foránea" como la realidad que designa. Cabría recordar aquí lo sostenido por Lévi-Stauss a propósito de los términos "bárbaro" y "salvaje": "Ahora bien, detrás de esos epítetos se disimula un mismo juicio: es posible que la palabra bárbaro se refiera etimológicamente a la confusión e inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significante del lenguaje humano. Y salvaje, que quiere decir "de la selva", evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana." (Lévi-Strauss,1993:48)

8. En este sentido, aquí suscribimos el análisis de Alvaro Rico sobre la función de disciplinamiento social que desempeña el discurso de la "tolerancia". "El poder del poder estatal sobre la protesta social" in *Brecha* 5-7-02

9. En términos más contemporáneos: el poder de interpelar a un sujeto y de producir la identificación que lo lleva a decir "yo soy ese (tolerante, consensual, etc.)".

10. Bastaría citar declaraciones de J. A. Lacalle, posteriores al aislado asalto al supermercado de la calle San Martín. En ellas, explícitamente, Lacalle evocó la posibilidad de que una "avalancha" de actos violentos terminara en una situación "similar a la que desembocó en el golpe de Estado de 1973" (*Búsqueda*, 1-8-02)



Aportes antropológicos sobre la construcción del tema "drogas"[1]

Leticia Folgar

Pensar el uso de sustancias psicoactivas desde una perspectiva antropológica implica aquí dirigir la mirada a los contextos o universos en que se sitúan los individuos, más que a ellos mismos, intentando reivindicar el valor explicativo de los datos culturales.

Se entiende entonces necesario que el consumo problemático de sustancias psicoactivas, sea analizado como una construcción de sentido, en la que se involucran cuestiones sanitarias, legales, económicas y socioculturales.

Es importante arribar a un concepto de uso problemático que trascendiendo cuestiones morales o éticas considere en las acciones e intervenciones al respecto, la semántica de la cultura. Desde esta perspectiva se postula el consumo de ciertas sustancias como eje productor de sentidos.

Revisando algunas ideas en torno a la temática de las drogas

- **Las drogas** desde la perspectiva antropológica no son un asunto exclusivo de las sociedades complejas.

El consumo de drogas no es un maléfico invento de la modernidad sino que todos los pueblos y en todos los tiempos, por motivaciones rituales, mágicas, religiosas, recreativas han consumido sustancias de origen vegetal que afinaban sus sentidos, que les conferían fuerza y resistencia, que adormecían sus facultades o los transportaban a Otra realidad.

1. Se referirá con el término "drogas" a "Cualquier sustancia química de origen natural o sintético que puede ser usada con propósitos no médicos para alterar la percepción, el estado de ánimo u otros estados de conciencia" (Gossop1996). Se trata de sustancias psicoactivas que una vez que se introducen en el organismo actúan preponderantemente sobre el sistema nervioso central alterando los estados de ánimo y de conciencia. Se incluyen en este grupo tanto las drogas legales como las drogas ilegales.

Esta particularidad las convertía en plantas mágicas, sagradas dignas de respeto y reverencia pues eran sin duda puentes entre los hombres y los grandes poderes sobrehumanos.

Se han hallado restos de tales sustancias en tumbas del paleolítico medio europeo -la *Amanita Muscaria* era consumida por los Neanderthales- y las culturas posteriores, ya del Neolítico; pueblos con y sin escritura revelan su utilización por hechiceros y shamanes o por el colectivo humano en ceremonias de tipo catártico.

Estas drogas mágicas fueron conocidas muy tempranamente en América. Así en la cultura andina de Chavín de Huántar en Perú, las hojas de coca desempeñaban un definido papel ritual casi mil años antes de nuestra era.[2]

Pensando en algunos ejemplos de sustancias psicoactivas utilizadas tradicionalmente por diferentes sistemas culturales podemos mencionar:

Algunos consumos tradicionales.[3]

NIOPO	Efectos predominantemente Alucinógenos	Amazonia
AYAHUASCA (yaje)		Perú
PEYOTL		México (Huicholes)
COCA (khoka) (cuca, koka, cochua) YPADU (ypatu)	Efectos predominantemente Dinamogenos y psicotonicos	Area Andina Bolivia, Perú, Colombia, Area Amazónica
ILEX (caa)		Cultura Guaranitica
Hoja de Betel		Indonesia
Té		Japón

¿Es posible abordar de una "manera objetiva" la temática de las drogas?

Esto no aparecería viable si partimos de la idea de que han existido y existen conjuntos diversos de representaciones simbólicas con relación al consumo de sustancias psicoactivas y formas diferentes de vivenciar el consumo, sin excluir a aquellos que nos interesamos en pensar y analizar esta temática.

Se entiende posible y deseable, sin embargo abordarla desde una perspectiva integradora que considere la mayor cantidad de "miradas" y saberes. La pretensión no es llegar a establecer verdades absolutas sino dar cuenta de la complejidad de lo culturalmente contingente.

- Los consumos de sustancias psicoactivas fuera de sus marcos culturales originarios no pierden **toda** contención cultural.

El traslado de una práctica cualquiera a un medio cultural diferente, no presupone la adopción del universo de representaciones que mantenía en su medio de origen, pero tampoco implica que éstas pasen a existir en un "vacío cultural". En nuevos contextos y situaciones se crean en su entorno nuevas simbologías, representaciones.

2. D.Vidart 1998.
3. Cuadro elaborado a partir de D. Vidart:1991, L. Folgar: 2000 y JND: 2002.

No es lo mismo el cocaísmo de los indígenas peruanos, bolivianos y colombianos del cocainismo del hombre urbano de cualquiera de estas sociedades. Así como tampoco hablamos de lo mismo al referirnos el consumo de cocaína en círculos de "outsiders" a principios de SXX, que cuando nos referimos al consumo de cocaína de jóvenes ejecutivos del medio urbano actual (yuppies). Pero todos y cada uno de estos marcos culturales otorgan sentidos.

- La construcción del consumo de sustancias psicoactivas como problema desde la perspectiva antropológica se vincula no sólo con la capacidad de un sistema de creencias de contener o no un consumo sino, por su capacidad para prever relaciones entre las personas y las sustancias en cuestión.

No podemos tampoco desconocer que existen diferentes perspectivas desde las cuales se intentan definir los "usos inapropiados" de drogas:

El consumo de sustancias que producen una intoxicación en el organismo es desde el punto de vista médico un consumo problemático, el consumo de sustancias definidas como ilegales es, desde el punto de vista del sistema legal también problemático. Sin embargo, cada una de estas perspectivas por separado no permite abordar en toda su complejidad la cuestión.

Es preciso considerar el "uso problemático", como un concepto al cual se arriba a partir de un diagnostico que remite:

- **al individuo** que consume ciertas **sustancias**,
- a la relación de ese individuo con el **medio socio/cultural**, un medio que define usos apropiados/inapropiados.
- A los efectos de las sustancias, a la respuesta personal de los individuos a las sustancias y variables adicionales del entorno, la sociedad y la cultura.

La construcción del consumo de ciertas sustancias psicoactivas como problema está profundamente ligada al intercambio de significados culturales y sociales. No se vincula exclusivamente con la naturaleza de las sustancias en cuestión (sus efectos, su potencial adictógeno, su nivel de toxicidad) o con la respuesta personal de los individuos a las sustancias sino que refiere además a las formas de consumo, en el marco de las representaciones y valores que con relación a las mismas propone cada sistema cultural.

En esta línea resulta bastante operativa la definición que entiende por "usos problemáticos" "... a aquellos tipos de uso que, tanto desde el punto de vista médico-toxicológico como desde el punto de vista sociocultural son capaces de provocar daños en al menos una de las siguientes cuatro áreas vitales: 1) el área de las relaciones sociales primarias (familia, pareja, amigos) 2) el área de las relaciones sociales secundarias (trabajo, estudio) 3) el área de la salud física y psíquica, y 4) el área de las relaciones con la ley.[4]

Podríamos afirmar entonces, que lo que define a las drogas como problema es una relación particular con cierto mundo de sentido, que opera como un marco cultural de referencia (ver siguiente cuadro).

4. Lapetina, A., 2002.

Usos según contextos socioculturales.

Uso no problemático	**Uso problemático**
Sustancia legitimada dentro de un cierto "orden cultural de sentido". Lugar cultural legitimado	Sustancia no legitimada dentro de un cierto "orden cultural de sentido".[5] Ausencia de legitimación cultural
Consumo con un objetivo claro desde el modelo cultural vigente. Visión cósmica que orienta determinados consumos. *Consumo vinculado a la búsqueda del equilibrio entre el mundo de los hombres y la naturaleza*	Consumo: no hay un objetivo claro desde el modelo cultural vigente. Se asigna un lugar cultural marginal a ese consumo. *Consumo como amenaza al orden e integración social*
Consumo acotado espacial y temporalmente (hay un momento y un lugar apropiados) Sustancias integradas a las practicas tradicionales: Chamánicas, encantaciones, rituales, uso medicinal, festivos.	Sustancias no integradas a las prácticas tradicionales: Transgresoras, hedonistas, evasivas, paliativas.
Efectos: asumidos con naturalidad ya que no son vistos como desequilibrio sino integrando la "lógica cósmica" (lógica individual y social alineadas). Eficacia social e individual	Efectos: visualizados como un desequilibrio/ desviación fuera de la "lógica cósmica". Peso de las lógicas individuales. (personalización de los consumos) Eficacia individual
Control comunitario: hay normas y etiquetas sociales que protegen a los individuos de los excesos Tabúes que actúan profilácticamente guiados por principios ordenadores del cosmos/mundo.	La comunidad no percibe que pueda controlar "la droga"[6] en tanto se define que debe "defenderse" de la misma.

- Las relaciones que mantienen las culturas con las sustancias psicoactivas son diversas y se ven sometidas a procesos de cambio en la dinámica cultural.

Los **"consumos problemáticos"** pueden desde esta perspectiva vincularse con:

1. **La modificación de la relación original de una cultura con cierta sustancia.**

   En este punto podrían incluirse como ejemplos:
   Cuando se establece la ilegalidad de cierta sustancia cuyo consumo estaba dentro de determinado marco cultural legalizado y legitimado, por ejemplo, como ocurrió en la sociedad norteamericana con la "Ley Seca", se instaura la discriminación de aquellos que la usan retroalimentando el estigma de la exclusión social.
   Por otro lado, cuando se modifican en el correr del tiempo los ámbitos que se visualizan como válidos para el consumo de ciertas sustancias en el imaginario cultural de referencia. Es el caso del barrio Misiones (Casavalle), donde el fenómeno de consumo de alcohol y otras sustancias por parte de los jóvenes en el

5. No podemos ubicarla fuera de un "orden cultural de sentido" ya que en la medida que existe o se conoce recibe un cierto lugar cultural (aunque sea el de lo exótico, marginal, etc.).

6. La sustancia en si adquiere poder, la sustancia como fetiche.

espacio publico (en los pasajes internos del complejo de viviendas) es visualizado como parte del "problema de las drogas" en tanto genera situaciones de violencia que antes cuando los consumos eran mas "privados" no sucedían.

2. **El hecho de que se mantenga esa relación pero se alteren otros factores contextuales que generan nuevas asociaciones que pueden volverse problemáticas.**

   En este punto podemos mencionar ejemplos de cambios en la dieta.
   Entre los Wayana-Aparai[7]*, en una sociedad donde es muy alto el consumo de bebidas fermentadas a base de tubérculos, sobretodo de mandioca, las sucesivas malarias (que actualmente los aquejan a partir del contacto bastante intenso con los blancos) que debilitan progresivamente las funciones del hígado hacen que los individuos tengan más dificultades en absorber bebidas que forman parte de su dieta habitual. Como resultado muchos adultos comenzaron a presentar casos de cirrosis hepática*[8] (sin ser necesariamente alcohólicos).

3. **La adopción de un consumo sin diálogo con el sistema cultural local.**

   Un ejemplo lo constituye el uso en poblaciones indígenas de remedios occidentales que acarrean daños graves.
   Aquí se puede mencionar como ejemplo el caso de agentes de salud que administran indiscriminadamente antibióticos u otros remedios paliativos con las mejores intenciones pero sin dialogar con el sistema médico/cultural local, generando de este modo otras complicaciones.
   En este mismo grupo, Wayana-Aparai, se comprueba cómo el alto consumo de pomadas como el "Vick" y el "Naldecon", muy apreciados y solicitados por los Wayana-Aparai e inicialmente utilizados como descongestivos de la nariz, al ser consumidos en gran escala actúan sobre el sistema nervioso. En niños de menos de un año puede llevar a una gran excitación nerviosa, intoxicación y en casos extremos ocasionar paro respiratorio.
   En adultos puede tener el efecto inverso y también ser tóxico. (Ibid. p. 49)

   Puede apreciarse en este ejemplo cómo una misma sustancia pierde su eficacia y llega a generar incluso daños al ser utilizada fuera del sistema gnoseológico y terapéutico que le da sentido.

A partir de los elementos que se han venido desarrollando, se sostendrá que:

Los "usuarios de drogas" no conforman a priori un grupo poblacional con identidad propia, o una subcultura con una visión del mundo particular; sino que **son las formas especificas de consumo las que estructuran procesos de identidad** y **pertenencia es decir, modos particulares de ser y de relacionarse con el mundo**.

A continuación se considerarán algunos ejemplos que permiten apreciar cómo el lugar que ocupan las sustancias psicoactivas en diversos grupos de usuarios y en diferentes momentos ha variado y sigue variando. Mientras para algunos ha sido y es un "satisfactor privilegiado", como posibilidad de comunicarse con una realidad supramundana, para otros ha sido y es una de las consecuencias de los procesos de exclusión social, el vehiculizador de actividades delictivas, una moda, respuesta adaptativa a ciertos niveles de pobreza y guetización, y hasta una forma de resistencia cultural.

7. Los Wayana Aparai pertenecen a la familia lingüística de los Caribe, ocupando un arrea de frontera entre Brasil, Surinam y la Guayana Francesa. En Brasil se ubican en la zona del extremo norte del Estado de Para y son una población de unos 360 indios en este territorio. En Surinam unos 250 y en la Guayana francesa 800.

8. Cuadernos de Campo USP N4 1994 p. 48.

La percepción de "las drogas" en nuestro medio: presencia y proximidad

Si bien se entiende que hay complejos conjuntos de relaciones y significados asociados al consumo a tener en cuenta, que requieren por su complejidad abordajes en profundidad de tipo cualitativo; resulta interesante comenzar considerando los principales resultados de una reciente investigación de corte cuantitativo llevada a cabo por la Junta Nacional de Drogas (2002)[9] .

Sus objetivos principales fueron "*indagar en la población general las percepciones sociales de las drogas, su consumo y los efectos derivados del mismo*." La misma se realizó a partir de una muestra de 1.204 personas, mayores de 12 años, de ambos sexos, residentes en localidades mayores de 10 mil habitantes en Uruguay.

Esta investigación pone en evidencia la presencia en el imaginario social de representaciones con relación a la peligrosidad de las drogas que se originan fundamentalmente en "... una visión dramática y estigmatizadora del consumidor, coexistiendo con una idea de presencia y proximidad de las mismas como parte del cotidiano".[10]

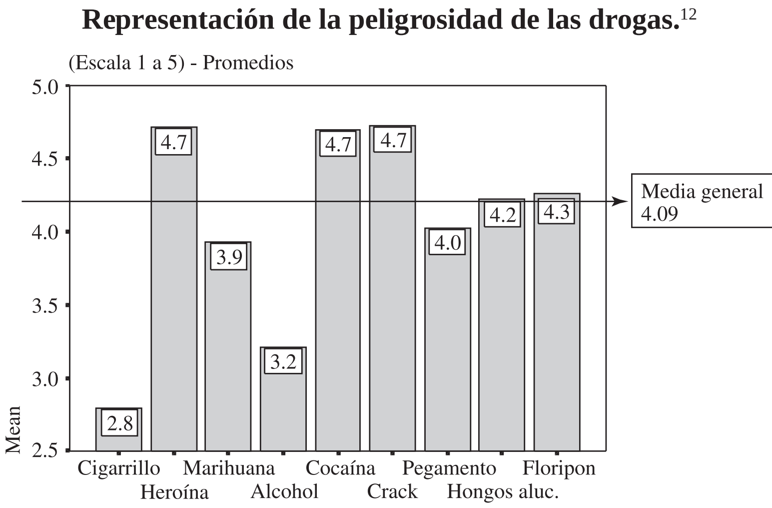
Así, a partir de este trabajo de investigación, vemos que los ejes que articulan en nuestro medio el imaginario social sobre las drogas y su consumo serían los siguientes:

La droga como amenaza externa de carácter altamente destructiva

No se perciben los usos diferenciales y las diferentes consecuencias, dependiendo del consumidor y de la droga que se trate.

"... La marihuana con un 87% de casos y la cocaína con un 83% son las drogas más mencionadas, luego las siguen los ácidos (11%) y los pegamentos (9%). Apenas el 13% de los encuestados menciona el alcohol como una droga y sólo el 11% menciona al cigarrillo."[11]

Representación de la peligrosidad de las drogas.[12]



9. "Percepción Social de las Drogas" Informe de Investigación, JND enero 2002. Se trata de un estudio de opinión y actitudes, mediante el mecanismo de encuesta, orientado a investigar, en el tema específico de drogas: imagen y significación, como así también diversos aspectos vinculados a las creencias y valores sobre las Drogas.

10. "Percepción Social de las Drogas" Informe de Investigación, JND enero 2002.

11. 2002:5.

12. 2000:13

Predomina una "... *visión apocalíptica es característica de las drogas cuyo consumo está penado en la legislación vigente. Sustancias tales como el tabaco o el alcohol que se consideran como problema de salud pública por su alto nivel de consumo en el país no son visualizadas tan dramáticamente*".[13]

Posibilidades de recuperación.[14]

¿Qué posibilidades tienen las personas que consumen drogas de recuperarse?	**Porcentaje**
Sin datos	4.0
Ninguna	4.7
Pocas	**43.9**
Bastante	34.2
Mucha	13.3
Total	100

El consumo de drogas como un asunto grave, preocupante y urgente de enfrentar

"*La visión dominante, altamente negativa de las drogas, no genera en el cuerpo social actitudes pro-activas que generen una preocupación manifiesta del tema.*"[15 y 16]

Acuerdo que "Las Drogas son el principal Mal de la sociedad moderna".[17]

	Porcentaje
Acuerdo	56.7
Desacuerdo	43.3
TOTAL	100

El problema de la droga como un problema estrictamente juvenil

"*El tercer elemento que emerge en el discurso dominante es el focalizar como nodo central del consumo de drogas a los sectores juveniles " (...) "constituyéndose el joven en el consumidor por antonomasia.*"[18]

13. 2000:5
14. 2002:8
15. 2002:13
16. Tomado de "Percepción Social de las Drogas"Informe de Investigación, JND enero 2002:4
17. 2002:4
18. 2002.:13

Perfil del consumidor por edad.[19]

Si tuviera que describir a una persona que consume drogas ¿Qué edad tendría?	Porcentaje
Sin datos	12.6
13 a 17 años	**25.8**
18 a 24	**36.9**
25 a 35	18.9
35 a 45	1.7
Adolescencia	3.3
Es igual	0.7
Total	100

El consumidor de drogas como un sujeto dañado en sus múltiples facetas

"*Un significativo 47% opina que sí son personas proclives a cometer actos delictivos.La ausencia de apoyo familiar como la principal causa para el consumo de drogas y que los consumidores deben ser tratados como personas enfermas que deben ser recuperados o directamente marginados de la sociedad (internación o cárcel) cierran esta visión mayoritaria estigmatizadora del consumidor. Lo mismo ocurre con la percepción de que un adicto a las drogas tiene pocas o ninguna posibilidad de recuperarse o que probablemente reincida.*
Este discurso tiende a generar la exclusión social de todos aquellos consumidores, llevándolos a la periferia del mapa social."[20]

La coca y el mate: ejemplos de asignación de sentidos con valor cultural localizado

Es interesante considerar que algunos factores culturales se ponen en juego determinando los efectos "benéficos" de la coca dentro del mundo de sentido indígena. Luego se resignifican negativamente fuera de ese contexto, como se indica en el siguiente cuadro.

1. Consumos de coca y cocaína

Consumo de coca en el mundo indígena andino[21]	Consumo de cocaína según datos de nuestro país[22]
• Se mantiene la ligazón con el mundo natural • Visión holística de la existencia	• Centrado en la búsqueda personal
• Importancia del "nosotros" de la convivencia	• Individualismo: preeminencia de los intereses personales
• "Mamita Cuca" (coca) - Dispensadora de energía física y anímica - Salvadora de su identidad cultural - Permite conversar con los dioses y con los ancestros - Uso socializante: afirmación comunitaria	• "Pala", "Merca" (coca químicamente potenciada) - Dispensadora de energía y ánimo - Permite rendir más Euforia, se despeja la mente - Consumo grupal y personal en ámbitos privados

19. 2002:7
20. 2002:6
21. Según D. Vidart 1991
22. Según datos de Investigación de la JND, 2002.

• Forma de consumo Mambeo (hoja mascada): La cocaína se transforma en Ecognina (80% menos tóxica que la cocaína)	• Forma de consumo Autoinyeccion o polvo aspirado
• "Hallpay" Coqueo comunitario ceremonial: "ceremonial de confraternidad horizontal y democrática"[23] (no más de 80g de hojas de coca)	• "Parrilla" Consumo grupal caracterizado por el "exceso"
• Coqueros relación de adicción con la sustancia Consumo legitimado culturalmente	• Cocainómanos relación de adicción con la sustancia Consumo no legitimado culturalmente Vinculado a presiones del medio social
• Efectos: "Estado colectivo del espíritu"[24]	• "Euforia individual experimentada por el sujeto considerado como pieza aislada de un sistema sociocultural lleno de significaciones inmediatas"[25]

2. Consumo del mate: resignificado como ritual de sociabilidad

Referiremos finalmente al **mate**, una sustancia psicoactiva cuyo uso se encuentra ampliamente legitimado y que se afirma hoy como una de las expresiones más visibles de nuestra identidad uruguaya.

Esta costumbre heredada de los guaraníes, posee una rica y compleja historia cultural, a la que nos remitiremos a través de la reconstrucción que de la misma realiza Daniel Vidart[26], autor uruguayo de varios estudios antropológicos.

"El mateísmo puede equipararse con el cocaísmo -y no-cocainismo - de los indígenas andinos y con el teísmo de los chinos y japoneses. Se trata en cualquiera de estos casos de una droga que provoca evidente adicción. Un matero "de ley" es, pues, un impenitente drogadicto."[27]

El mate se introdujo muy hondamente en el criollismo uruguayo, argentino, paraguayo y riograndense[28], a lo largo del proceso de difusión entre los criollos, puede apreciarse la resignificacion de prácticas, valores y rituales asociados a este consumo.

La yerba mate[29], es la hoja de un árbol y presenta propiedades dinamógenas y psicotónicas; éstas provienen de la mateína, un alcaloide que se asemeja a la cafeína. Esto la vuelve efectiva al igual que otros alcaloides para superar el cansancio, desánimo y agotamiento tanto físico como mental.

En guaraní recibe el nombre de *caá*.

Los chamanes o payés guaraníes empleaban el caá en condiciones de preparación y concentración (que desconocemos), para adivinar el futuro, afinar la clarividencia de sus facultades y solucionar situaciones conflictivas del presente.

23. (D.Vidart 1991:50)
24. (op.cit)
25. (op.cit: 85)
26. (1998)
27. (Vidart 1998:15)
28. Según D.Vidart en algún momento se mateaba también en Bolivia, Perú y Chile pero esta costumbre ha caído allí en el olvido desde hace casi dos siglos. Sólo en el sur de Chile lo conservan los indios Mapuches y los isleños de Chiloé)
29. La yerba mate pertenece al género Ilex, cuyas especies americanas comprenden más de 250 representantes.

Los guaraníes bebían una extraña tisana, de áspero y amargo sabor, cuyas excelencias eran reconocidas ampliamente por los indígenas. Dicha *tisana llamada caá-I* se preparaba hirviendo precisamente el agua en un recipiente de barro cocido. El agua se vertía en una calabacita cuyo nombre era *caaiguá*, en la que se depositaba la yerba previamente preparada y la infusión se bebía mediante una cañita rematada en su parte inferior por un minúsculo filtro de fibras vegetales. Esta primitiva bombilla se denominaba *tacuapí*.

A veces se utilizaba el agua fría, otras se mascaban las hojas frescas y se utilizaban para hacer emplastos.

No sólo eran los guaraníes quienes lo utilizaban: hay testimonios de los cronistas y viajeros acerca de su consumo por parte de los Charrúas, Caingang y los Chamacocos.

En el oriente ecuatoriano y en el nordeste de la región selvática peruana, crece una variedad de ilex (spp) que los indígenas llamados chunchos por los incas utilizaron de un modo similar a como lo hacían los guaraníes.

Este Ilex dio origen a la *guayusa* una bebida estimulante consumida por los cerbataneros jíbaros del Ecuador, que la bebían conjuntamente con sus perros antes de emprender largas jornadas de cacería en la selva.

La misma servía también para curar afecciones de los niños y ancianos y para que los chamanes lograran clarividencia

Del indígena, que la bebía sin torrar, la yerba pasó al español aquerenciado y luego al criollo. Padeció también los avatares de una ideología que de adversa se convirtió en favorable a partir del comercio colonial; éste transformó a la "*yerba del demonio*" en el "*benéfico té del Paraguay*", luego de su cultivo en las Misiones jesuíticas.

En este punto debe aclararse que la tisana tradicional, bebida en la calabacita que en quechua se llamaba *mati* y en guaraní *caaiguá*, fue considerada por los iniciales representantes de la Iglesia española colonial como un invento del demonio, así se afirmaba que se consumía "*para oír oráculos falaces del padre de la mentira Satanás*".

Así el mate fue estigmatizado en las primeras épocas por la civilización europea; y como la gente criolla tomó tal afición al mate, la Iglesia y las autoridades civiles se dedicaron con especial celo a fulminar y denigrar este hábito *"Los ministros de dios excomulgaban a los materos: la infusión infernal, decían alborotaba a la gente en medio de los santos oficios de la misa y convertía a sus adictos en lujuriosos pecadores pues les soliviantaba el sexo"*.[30] Sin embargo esta situación cambiará cuando la yerba de las Misiones comience a inundar el mercado, el cambio será tal que circulará por estas tierras una versión alucinante: Santo Tomás habría intervenido milagrosamente para cambiar el destino satánico del caá en una bendición.

Se dice que éste, *"llegado hasta Brasil predicando el Evangelio a la provincia de Mbaracayú, halló selvas dilatadas de esos árboles, cuyas hojas eran mortífero veneno; pero tostadas por el santo perdieron en sus manos y en el fuego todo lo nocivo, quedando eficaz antídoto. Y por eso decían que los indios siempre tuestan la hierba para usarla, porque lo enseñó el santo"*.[31]

Una vez difundido el mate entre los criollos se fueron conformando nuevos rituales y ceremoniales en torno al mismo.[32]

Tanto el cebar, recibir y devolver el mate supone un ceremonial:

"Quien lo bebe debe respetarlo, sorberlo totalmente, no andar removiéndole la bombilla, no obstruirlo con chupadas desparejas. Ha de aguardar su turno, decir cor-

---

30. (1998:28)

31. (1998:29)

32. La difusión masiva de esta costumbre heredada de los indios guaraníes se encuentra seguramente vinculada según Vidart (1998:20) con "la mala alimentación creciente de grandes sectores de nuestro pueblo. La energía deparada por el mate trata de sustituir la de la carne y otros alimentos vitamínicos, proteínicos y mineralizadores".

tésmente gracias cuando no apetece más, levantarse para devolverlo si lo sirve la dueña de casa. Quien lo ceba ha de procurar que no se lave, darlo vuelta a tiempo y, sobre todo no romperle el copete. Si un mate se desparrama se arruina toda la cebadura, su espumita tiene la virtud mágica del sabor."[33]

Continúa Vidart[34], "*Si consideramos el cono sur Atlántico y a los uruguayos en particular como materos consecuentes, podemos apreciar también los cambios. Hasta hace pocos años el mate que hoy ha ganado la calle, la oficina, el local de enseñanza y la reunión política o sindical no salía de las ruedas domésticas.*

Hoy somos materos itinerantes. El mate que se servía en las horas rituales de la mañana recién nacida y de las tardecitas, se consume en la actualidad a toda hora."

El mate se va haciendo cada vez menos un ritual mágico/terapéutico como era para la población indígena y se vuelve cada vez más un ritual de sociabilidad, un ejercicio que reúne:

"*El mate cuando se bebe colectivamente, en grupo vence las tendencias individualistas. El recién llegado es recibido con un mate, actitud que configura la aceptación al grupo social; al que parte se los obsequia con "el mate del estribo", así el grupo despide a uno de sus integrantes.*"[35]

Este ritual de sociabilidad ampliamente difundido en nuestra sociedad puede ser considerado hoy a la luz de nuevos cambios: el mate es consumido en forma individual, no siempre es compartido, se diversifican los tipos de yerba, se diseñan nuevos dispositivos para facilitar el consumo solitario de lo que inicialmente era un rito de encuentro con otros.

En esta sintética reconstrucción de su historia cultural podemos apreciar cómo se han modificado en el tiempo las relaciones de los usuarios con la sustancia en cuestión, las representaciones y significados atribuidos a la misma, los patrones de consumo y el perfil de los consumidores (ver cuadro en la página 32).

El consumo como intercambio de significados culturales y sociales

Como síntesis y conclusión, podemos decir que toda práctica de consumo de sustancias psicotrópicas se va a enmarcar en un sistema ideológico/cultural, por lo tanto, remite a ciertas representaciones sociales más allá de que las mismas se encuentren o no, dentro de las expectativas inmediatas de los individuos.

En nuestra sociedad, existen individuos que adquieren mayor visibilidad en torno a sus consumos "problemáticos", como por ejemplo algunas subculturas juveniles, o grupos marginales vinculados a las actividades delictivas. Es interesante considerar que estos consumos problemáticos coexisten con:

- consumos no problemáticos de las mismas sustancias, que no por menos visibles son inexistentes,
- consumos que pueden definirse también como problemáticos pero que invisibilizan en la medida que atañen a poblaciones menos expuestas a la mirada y el control público. Es el ejemplo de varios consumos adultos de sustancias tanto legales como ilegales, como el alcohol, la cocaína, el consumo femenino de psicofármacos en ámbitos privados entre otros.

---

33. (D.Vidart 1998:13)
34. (op.cit.)
35. (op.cit:15)

3. Historia cultural del mate[36]

Momentos	**Sustancia**	**Consumidores**	**Formas**	**Mirada**
Pre-Conquista	Caa/ yerba mate (Ilex)	Guaraníes (Charrúas, Mapuches, Caingang, Chunchos -NE selva peruana-)	*caá-I* Infusión (agua caliente o fría) hojas masticadas, emplastos Paye: adivinación, afinar clarividencia	"... infusión infernal que se consumía "... para oír oráculos falaces del padre de la mentira: Satanás" "yerba del demonio"
		Jíbaros (Ecuador)	Guayusa (bebida estimulante), cura de afecciones en niños y ancianos. Chamanes: clarividencia	"... convertía a sus adictos en lujuriosos pecadores pues les soliviantaba el sexo"
Conquista		Españoles aquerenciados (Misiones Jesuíticas)	Mate, tisanas	"benéfico té del Paraguay"
Epoca Colonial				Relatos: Santo Tomás milagrosamente cambia el destino satánico del caá en una bendición
SXVIII y SXIX		Criollos	Mate Consumo de ruedas domésticas. Horas rituales de la mañana recién nacida y tardecitas	Ritual de sociabilidad
SXX		Jóvenes y Adultos (generalizado a amplios sectores de población en nuestro medio)	Mate Consumo itinerante y a toda hora	Ritual de sociabilidad, signo de resistencia[37] seña de identidad

En ninguno de estos casos se trata de la ausencia de un marco cultural de referencia sino de una existencia no poblematizada e invisibilizada de ciertos consumos al interior del modelo cultural vigente. Planteamos en estos casos la existencia de una mayor tolerancia social y cultural.

Resulta claro entonces que los diferentes contextos histórico-culturales definen aquello que se entiende por un uso apropiado o inapropiado de sustancias psicotrópicas. Es en este sentido que puede pensarse *el consumo de ciertas sustancias -drogas legales e ilegales- como puerta de entrada para estilos de vida particulares* y como una forma de demarcar fronteras y jerarquías al interior de un determinado contexto social de referencia.

36. Cuadro elaborado a partir de D.Vidart:1998
37. Durante la dictadura matear en público equivalía a resistir.

Con relación a este punto, es interesante considerar por último el ejemplo del uso de drogas en una localidad urbana guetizada: Misiones, en el barrio Casavalle, ciudad de Montevideo.[38]

En este barrio, los usuarios problemáticos de drogas, construyen a partir del consumo de sustancias ilegales una identidad negativa, pero que les permite "ser". Desde esta perspectiva la construcción de una identidad negativa implica que sea preferible definirse como delincuente, o drogadicto a "no ser". Es decir que, lo que se define como apropiado en el barrio en cuestión, refuerza la exclusión y la marginación.

Sus consumos se vuelven problemáticos, sin duda, en tanto además de afectar seriamente su salud, debilitan sus habilidades sociales y limitan cada vez más los recursos disponibles dentro de la sociedad de referencia.

A partir de los ejemplos antes mencionados ha podido apreciarse cómo el lugar que ocupan y los significados que adquieren ciertas sustancias varían en función de los contextos socioculturales. Es del caso decir que en nuestra sociedad es preciso considerar las subculturas locales en referencia a las cuales podemos enmarcar más precisamente las situaciones individuales. Es ese intercambio de significados culturales y sociales y no las sustancias en sí las que determinan que el consumo de las mismas sea algo deseable, aceptable o problemático.

Bibliografía

FOLGAR, Leticia (2000) "Uso de Drogas y Construcción de Identidades" in *Actas del Encuentro con la Antropología Social y Cultural en el Uruguay, Museo Nacional de Antropología*, Montevideo 24 y 25 de Noviembre de 2000.

GOFFMAN, Ervin (1993) *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Junta Nacional sobre Drogas del Uruguay (1993) *Primer estudio exploratorio sobre drogas legales e ilegales en la PEA*, JND, abril 1993.

(1993) *Patrones Socioculturales de uso de drogas*, JND.

(1994) *Proyecto RED: la comunidad frente al problema del alcohol y las drogas,* JND-ROU.

(2002) *Percepción Social de las Drogas***,** Informe de Investigación, JND.

LE BRETON, D. (1995) *Antropología del cuerpo y la modernidad*, Nueva Visión, Buenos. Aires.

MIGUEZ, H. y MAGRI, R. (1995) "Estudio de Hábitos Tóxicos en el Uruguay" in *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América latina*, Vol.41 - Nº1.

MORGADO, Paula (1994) "O Pluralismo Medico Wayana-Aparai. A Interseccao entre tradición local y global" in *Cadernos de Campo*. USP N4 p.41-69, Sao Paulo.

PSA/OMS (1988) *Modelo Modificado de Estrés Social*, Programa sobre Sustancias de Abuso

División de Salud mental y Prevención de sustancias de abusos, Organización Mundial de la Salud.

RICE, Philip (1997) *Desarrollo Humano*, Estudio del Ciclo Vital Segunda edición. Prentice Hall Hispanoamericana, S.A, México.

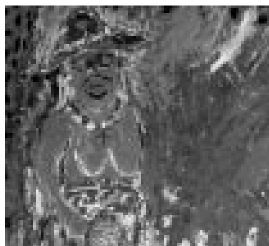
ROMERO, Sonnia (1999) "Perfil sociocultural y Motivaciones para el Consumo de Drogas", en: *Observatorio Uruguayo de Drogas*. Junta Nacional de Drogas, Programa FAS-Salud/ OPP/BID. Uruguay.

VIDART, Daniel (1991) *Coca, Cocales y Coqueros en América Andina*, Yoea, Montevideo.

(1998) *La Trama de la identidad Nacional*, Tomo II Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.

ZALUAR, Alba (Org.) (1994) *Drogas e cidadania - repressao ou reduçao de riscos*, Editora Brasiliense, Sao Paulo.

38. El caso del consumo de drogas en esta comunidad y su papel en la construcción identitaria de sus habitantes fue abordada en " Uso de Drogas y Construcción de Identidades" Folgar, L, 2000.



Representaciones y prácticas sobre sexualidad y métodos anticonceptivos. Hombres de sectores pobres urbanos[1]

Susana Rostagnol

I. Introducción

Este trabajo surge de una indagación entre mujeres pobres sobre las percepciones, representaciones y prácticas sobre su salud sexual y reproductiva, contrastando ésto con el discurso médico. Ginecólogos entrevistados mencionaron en reiteradas ocasiones que las pacientes no toman anticonceptivos por una incapacidad de comprensión (distancia cultural), porque tienen "diversas fantasías" al respecto y porque sus compañeros no quieren que se pongan el DIU "porque los pincha", ni usar condones "porque no sienten". Luego en entrevistas con mujeres confirmé que muchas de ellas efectivamente no utilizaban condones ni se colocaban el DIU porque sus compañeros no estaban de acuerdo, o simplemente no las acompañaban en las decisiones reproductivas. Estas constataciones me llevaron a indagar sobre las representaciones y prácticas en relación a la anticoncepción entre los hombres de la zona de influencia de la policlínica donde estoy realizando la investigación con las mujeres, es decir hombres incluidos en una modalidad cultural de *pobreza crónica*[2], en un barrio tipificado como zona roja por el Ministerio del Interior.

---

1. Una versión preliminar de este trabajo se presentó en el IV Taller de Investigaciones Sociales sobre Salud Reproductiva y Sexualidad: El rol del varón en la salud sexual y reproductiva en países de América Latina y el Caribe, Buenos Aires 9-12 de octubre 2002. El trabajo recoge información relevada como parte de la investigación que desarrollo en el Dpto. de Antropología; así como de la investigación *Situación del Aborto en Uruguay* que viene desarrollando CIIIP-UPAZ, en la cual participo.

2. Siguiendo la clasificación de la CEPAL.

Este trabajo recoge los resultados primarios de varias entrevistas en profundidad focalizadas en la temática de usos de anticonceptivos y sexualidad realizadas a hombres de ese barrio y a otros con características socioculturales similares; contrastadas con la información relevada de las entrevistas efectuadas a las mujeres y al personal de salud de dependencias municipales y estatales; así como observación y conversaciones informales con vecinos y vecinas del barrio en lo que conforma un abordaje antropológico; conjuntamente con entrevistas a informantes calificados. Privilegia la consideración de aspectos contextuales a fin encontrar los sentidos de los discursos de los entrevistados. La discusión sobre las prácticas y representaciones sobre la anticoncepción se organiza en base a dos ejes:

- El lugar de la sexualidad en la construcción de la masculinidad/virilidad.
- La relación entre las representaciones y prácticas sobre anticoncepción y la construcción de masculinidad/virilidad.

II. El escenario: aspectos socio demográficos y políticas públicas

Una mirada general de las prácticas reproductivas muestra que Uruguay se ha caracterizado por la temprana baja fecundidad. Esto ha hecho de Uruguay un país atípico en la región. Este comportamiento ha sido asociado a las sucesivas oleadas de inmigrantes europeos, a un relativo buen nivel de vida como resultado del *welfare state*, a la escolarización masiva; especialmente el temprano acceso de las mujeres a la educación superior. Al presente la tasa de fecundidad del país es de 2.25. En la medida que Uruguay se ha caracterizado a lo largo del siglo XX por una alta urbanización y la extensión de las capas medias, es el comportamiento de los sectores medios urbanos el que se generaliza a todo el país. Sin embargo, como en otros ámbitos de la vida social, las generalizaciones suelen tergiversar la realidad. En Uruguay existen profundas diferencias en el comportamiento reproductivo según los distintos segmentos de la sociedad y las diversas zonas del país (Pellegrino y otros, 1995). En los últimos 30 años se han venido procesando cambios en el comportamiento reproductivo, cambios en la distribución de la estructura etaria de la fecundidad, con un crecimiento importante entre las adolescentes, con un alto porcentaje de hijos nacidos fuera del matrimonio legal (Pellegrino, A., 1993; Verela Petito, C., 1997). Es asimismo significativa la repitencia de embarazos entre las mujeres adolescentes pobres (Rostagnol, S. 2001b)

En otro orden, se destaca la ausencia de discurso oficial sobre políticas de población. El discurso sobre las prácticas reproductivas derivó del discurso liberal, cuyas ideas se fueron plasmando especialmente en la primera mitad del siglo XX. En este marco, se apelaba a la idea de progreso y la mejora económica de las familias sobre la base de la racionalidad. Las ideas positivistas también de amplia difusión en el Uruguay de esa época, supeditabaN el número de hijos a los proyectos de vida individuales o de la pareja. Por su lado, el discurso de la Iglesia Católica -contrario a la limitación de nacimientos- fue débil y sin incidencia en los sectores mayoritarios de la sociedad.

Uruguay careció de políticas públicas en relación a la salud reproductiva hasta fines del siglo XX. En el ámbito nacional, y bajo la influencia de las conferencias de Naciones Unidas, entre 1996 y 2000, el Ministerio de Salud Pública (MSP) implementó la incorporación de un programa de Salud Reproductiva en el Area Materno-Infantil con énfasis en la población con NBI llamado “Maternidad y Paternidad Elegida», con co-financiamiento del Fondo de Naciones Unidas para la Población (FNUAP). De acuerdo a la información proporcionada por el MSP durante los cuatro años en que funcionó alcanzó sólo a 20.000 mujeres. A partir del 2001, el Ministerio de Salud Pública incorpora la atención en salud reproductiva (distribución de métodos anticoncep-

tivos y consejería en salud sexual y reproductiva) en los servicios de salud del Ministerio, coordinado por el Programa Materno Infantil.

En el ámbito departamental, en Montevideo -donde reside casi la mitad de la población del país- desde la División Salud y la Comisión de la Mujer de la Intendencia Municipal se implementó el Programa de Maternidad Informada y Voluntaria como un subprograma del PAIM (Programa de Atención Integral a la Mujer). Se implementa en 1996, contando con apoyo financiero del FNUAP durante los primeros años. Funciona en las 18 policlínicas municipales, la mayoría de ellas ubicadas en zonas periféricas.

Las dos políticas públicas mencionadas atañen a los servicios, no se refieren a las normativas. Por lo tanto a nivel de la atención privada, ya sea servicios colectivos o particulares, cada institución lleva adelante los programas que las leyes del mercado y/o sus socios estimen más convenientes.

Uruguay no ha participado de las encuestas internacionales dirigidas a estimar el comportamiento reproductivo, contando sólo con la información proveniente de la Encuesta Nacional de Fecundidad realizada en 1985 y por la Encuesta del CELSAM (Centro Latinoamericano Salud y Mujer) realizada en 2001 que muestra que los métodos anticonceptivos son ampliamente conocidos, el 82% de las uruguayas los ha usado alguna vez.

III. La mirada antropológica

El presente trabajo se inscribe en la perspectiva del quehacer antropológico, privilegia lo sociocultural sobre lo individual y enfatiza el contexto en el permanente interjuego contexto-texto. Esto significa asumir que las ideas de género y reproducción se dan en contextos específicos, es decir en formas particulares de organización social, económica y política. La sociedad no es un todo homogéneo, del mismo modo que la cultura no es un todo coherente; por el contrario, la cultura en tanto contexto de sentido, es un espacio de convergencia y confrontación de representaciones, normas y prácticas. La cultura se desarrolla en distintos "estratos estatratificados jerárquicamente" (Geertz, 1973), los cuales pueden a su vez ser incoherentes y conflictivos. Al contexto se le opone analíticamente el texto, pero es sólo en relación a aquél que éste adquiere sentido.

La antropología es la búsqueda del "otro", otras maneras de ver, estar, ser en el mundo, otras *weltanchauungs*. En este trabajo voy a intentar pensar la alteridad en nuestra sociedad de clases. El intento es develar ciertos significados provenientes de prácticas y representaciones en relación a la anticoncepción y ubicarlo dentro de un marco inteligible -el cual también deberá ser develado. El mayor volumen de aproximaciones desde las ciencias sociales a prácticas y representaciones de la población que vive en la pobreza se ha realizado a partir del código cultural del cientista social (desde los sentidos y significados hegemónicos). ¿Por qué cuesta tanto ser relativo en nuestra propia cultura, es decir aceptar al otro culturalmente distinto dentro de nuestra propia sociedad? Concuerdo con Fonseca (2000:13-14) en que "relativizar las prácticas de personas que comparten nuestro universo es cuestionar nuestros propios valores; es admitir las contradicciones de un sistema económico y político que crea subgrupos con intereses casi opuestos». Eso nos incomoda e interpela. En este trabajo intento interpelar algunos de nuestros supuestos para acercarnos a la comprensión de otros supuestos, en una búsqueda de inteligibilidad. Michel de Certeau habla de la creatividad en las prácticas comunes de la vida cotidiana, las cuales están conformadas por operaciones multiformes y fragmentarias desprovistas de ideología o de instituciones propias, pero que obedecen a reglas, existiendo una lógica de esas prácticas. Esa lógica obedece a una formalidad compleja que puede dar cuenta de esas operaciones. Sin

dejar de lado la cultura hegemónica, de Certeau nos recuerda que existen dinámicas culturales, nacidas del sentido práctico de la vida cotidiana.

IV. El contexto cultural de la pobreza

El paisaje urbano va modificándose a medida que me acerco al barrio donde estoy realizando el trabajo. Hay más espacios abiertos, después del cementerio (un amplio territorio verde y pardo, con sectores parquizados y otros apenas desmañadamente barridos, donde alternan tumbas tradicionales con miserables "tubulares"[3]), se extiende un descampado muy amplio, a veces con bolsas de nylon y otra basura desparramada que el viento trae a mi encuentro.

Cruzando una calle se ingresa al complejo Casavalle. En el borde está el cuartelillo de bomberos recientemente inaugurado que incluye un comedor popular, algo improvisado, donde con ayuda estatal y privada se ofrece un plato de comida al medio día. En el barrio mismo existe un amplio terreno central -en algún plan urbanístico tal vez figure como plaza- a cuyo frente está la escuela, contigua a la policlínica municipal. Ahí estacionan los únicos autos visibles en el barrio (del personal de la policlínica y de la escuela). Un agente policial apostado en la puerta de la policlínica durante todo su horario, vigila la cuadra: es el lugar donde se concentran más personas externas al barrio. Varias organizaciones no gubernamentales están trabajando en la zona, especialmente con jóvenes. Durante el día hay mucha gente en las calles -a menos que haga mucho frío o llueva copiosamente- Caminan de un lado a otro, de a dos o tres; conversan. A simple vista puede decirse que existe un alto grado de sociabilidad. El hacinamiento en las viviendas empuja a una vida puertas afuera. Los vecinos se conocen bien. La separación entre lo público y lo privado se desdibuja un poco.

En este lugar viven varios centenares de personas en situación de pobreza. Vivir en pobreza significa que un número significativo de los adultos están desempleados. Muchos hombres y mujeres son trabajadores informales. Algunas mujeres ejercen la prostitución, otras son empleadas domésticas. La mayoría de los hombres que mantienen relaciones laborales formales son soldados o policías. El nivel de escolaridad es bajo en comparación con la media del país. Se consume droga; pegamento cuando no se consigue algo más prestigioso y caro. La tasa de fecundidad es alta, ser madre siendo adolescente es la norma. El Ministerio del Interior lo ha clasificado como "*zona roja*" en función de la alta criminalidad. El transporte colectivo recorre las calles exteriores del barrio, no entran; tampoco entran algunas ambulancias de los servicios privados de emergencia móvil. Se trata de una población estigmatizada por el resto de la sociedad: con frecuencia al solicitar trabajo, decir donde viven significa no obtenerlo.

He completado la información a analizar con entrevistas a jóvenes que viven en una situación de pobreza similar, no obstante, pertencen a otro barrio, menos estigmatizado y con mayor grado de interacción barrial con personas de niveles socioeconómicos algo mayores[4].

A fin de alcanzar un primer nivel de inteligibilidad de los sentidos que tienen las prácticas y representaciones sobre la sexualidad y la anticoncepción entre los hombres de estos sectores, creo pertinente comentar algunos aspectos relevantes del contexto cultural en que se desarrollan sus vidas.

---

3. Construcciones funerarias de bajo costo semejantes a "lockers", donde los cuerpos son introducidos en mínimos espacios cilíndricos (de ahí su nombre) para aumentar la capacidad de almacenaje.

4. Los he contactado a través de uno de los programas de educación popular de El Abrojo.

En primer lugar la noción de tiempo, la temporalidad. El material analizado aún no es suficiente para hacer propuestas concluyentes, sin embargo me permite suponer que la noción de tiempo manejada por estas personas difiere de la noción hegemónica, a la que casi podríamos llamar la *versión oficial*. Durkheim (1954) sugiere que el tiempo es concebido como una representación colectiva basada en la experiencia de la naturaleza y moldeada por la sociedad. Por lo tanto modificable por los cambios sociales. Parece existir una *saturación de presente*, cierta imposibilidad de pensar en un tiempo lineal que permita proyectos a futuro, o una simple planificación. El tiempo cotidiano está marcado por el horario escolar, la reiteración cotidiana de ciertas rutinas relacionadas al trabajo. Las conversaciones, con frecuencia muestran la relevancia que para ellos tienen los acontecimientos cotidianos: encuentros casuales con vecinas, peleas que vieron. El barrio como totalidad es el escenario del espectáculo cotidiano que luego se comenta y reinventa. Incluso los sucesos de las historias personales, difícilmente son relatados linealmente. De la misma manera no existen proyectos de vida a futuro ni pensamiento a futuro. Se observa lo que podría denominarse como una *necesidad de inmediatez*, que se manifiesta tanto en la perturbación de las mujeres en la policlínica cuando tienen que esperar una semana por un análisis, o cuando deben esperar a ser atendidas; como en la urgencia de comer cuando se tiene hambre. Manejan un discurso rico en matices de lo concreto, así como en inferencias y deducciones, que los mantienen, justamente, en la inmediatez.

Esta temporalidad en presente, basada en referentes concretos, dificulta la planificación de cualquier tipo, incluso sus decisiones reproductivas. Esto guarda relación con las dificultades de las mujeres en convertirse en sujetos de acciones presentes y futuras sobre la regulación de su fecundidad, acudiendo a respuestas fatalistas para explicar sus embarazos. De manera más aguda llega a los varones, para quienes pensar en tomar medidas preventivas de embarazo o transmisión de enfermedades cuando tienen relaciones sexuales, especialmente si éstas son casuales, les implica un razonamiento en base a un tiempo lineal que conecte el presente con el futuro al cual no están habituados.

Otro aspecto relevante son las dinámicas familiares. A partir de la observación y las entrevistas realizadas, se constata un número importante de mujeres sin compañero conviviente, sus hijos son de distintos padres: los dos mayores de uno, los más chicos de otro; ahora está sola. Otras con un nuevo compañero, quieren tener un hijo con él. Cuando él no tiene hijos, generalmente comparte su plan. Muchas veces el nuevo compañero es bastante menor. En casi todos los casos, una vez separada, los padres de sus hijos se desvanecen. Con frecuencia reciben ayuda de sus madres en la crianza de los hijos; y en algunos casos de las madres de ellos, especialmente si la mujer es muy pobre y no los puede mantener[5]. Por otra parte, la información relevada a partir de entrevistas con jóvenes varones[6] demuestra apego hacia sus madres. Esto se materializa en la alta frecuencia del tatuaje con la palabra "mamá", y en algunos casos se tatúan el nombre de la madre. Podemos aventurarnos a considerar que ésta es una consecuencia de vivir con su madre, hermanos de distinto padre, donde la figura del varón adulto aparece y desaparece -ya sea un nuevo compañero de la madre o el regreso del padre de alguno de sus hermanos. Estos hallazgos son comparables con los de Fonseca (1995) quien afirma que entre los pobres, cada miembro de la pareja integra una red consanguínea que exige constante demostración de solidaridad, muchas veces en detrimento

5. En este contexto no poder mantener un hijo, significa no poder alimentarlo, carecer de comida para darle.

6. Realizadas a varones que participan de programas de educación popular desarrollados por una ONG en otro barrio con características muy similares, así como las presentadas por G. Butler (2002) entre jóvenes que viven en la pobreza.

del lazo conyugal. Paradojalmente, junto a estas redes familiares existe, especialmente entre los sectores de extrema pobreza, una tendencia a los *des-vínculos*, donde parientes consanguíneos pierden contacto entre sí, sin más razón que los rumbos que toman sus propias trayectorias vitales, tal como fue constatado en una investigación previa en otro barrio carenciado. (Romero, S., Rostagnol, S, 1990).

En otro plano, pude constatar un *des-vinculo* entre los jóvenes y sus padres. Frecuentemente no los conocían, cosa que no parecía inquietarlos. Asimismo, entre mis entrevistados/as hay varios casos en que ellos o ellas, así como alguno de sus hijos/as son criados por una madrina, una tía o una abuela, viéndose con su madre pocas veces al año; hecho que no presenta contradicciones con su lógica familiar.

A modo de ejemplo transcribo un pasaje del trabajo de G. Butler (2002) altamente ilustrativo.

> *"... El Toni es uno de los que se acerca más. Debe andar en los 16 como los otros gurises, y es un loco divertido y cálido. (....) Al rato, cuando volvíamos a la casa, el Toni se me acerca y se inicia el diálogo que paso a transcribir:*
>
> *- Bó Memo [yo], ¿no conocés a un jugador de primera de fútbol de apellido Tito y de unos 32 años?*
>
> *- Pá, ni idea... conozco un Tito pero de Basquet, ¿por?*
>
> *- Porque es mi padre.*
>
> *(las chiquilinas que caminaban cerca de nosotros se empezaron a reir)*
>
> *- En serio, ¡es mi padre!*
>
> *(Ahí, me toma del brazo y me aparta bajando la voz)*
>
> *- Te cuento. Yo en verdad vivo con la madrina de mi madre. Mi madre me tuvo a los 16, y entonces me crió su madrina. Y la última vez que la ví [a su madre] me dijo eso, que mi viejo era un jugador de primera de fútbol de apellido Tito y de unos 32 años.*
>
> *- ¿Cuándo fue eso?*
>
> *- Hace unos tres meses.*
>
> *- ¿La ves seguido a tu madre?*
>
> *- De vez en cuando.*
>
> *- ¿Y para qué querés ver a tu padre?*
>
> *Y acá pasó lo predecible cuando uno indaga mucho de golpe. Se calló y cambió de tema, cosa que yo respeté y no volví con el asunto.* (Butler, 2002:33)

Butler hace referencia a la *ilusión del padre famoso* en sustitución de la realidad de un padre que no representa los sueños/expectativas -con muy baja probabilidad de alcanzar- de los jóvenes. "La figura paterna (...) es prácticamente inexistente. Lo interesante del fenómeno es que (...) los trayectos de vida de estas familias se restringen casi exclusivamente dentro de los límites del barrio, por lo que es de esperarse que gran parte de los padres no reconocidos circulen por entre los mismos ámbitos de acción que sus hijos." (Butler, 2002: 34)

Del mismo modo, varias mujeres adolescentes embarazadas, aún sabiendo quien es *el padre*, no lo dicen. Su familia -madre y hermanos la mayoría de las veces- se prepara para recibir al bebé, nadie muestra perturbación por ignorar la identidad del padre. El hijo/a es de la mujer.

Este panorama complejo de arreglos familiares aún poco estudiados en nuestro medio, sólo permite plantear posibles hipótesis en base a estudios realizados en la región. Estos llevan a plantear la posibilidad de una dualidad respecto a la valoración de la descendencia, en cualquier caso relacionada a las significaciones de la reproducción social. Algunas prácticas más o menos habituales ilustran esto. Por un lado, la *circulación de*

niños, aspecto profundamente estudiado para la realidad portoalegrense por la antropóloga Claudia Fonseca; propone la tesis que "[los] niños son considerados no como individuos singulares, pero si como partes integrantes de un grupo" (Fonseca, 1995:39). Esto se relaciona con el planteo de la autora sobre las familias de estos sectores sociales. Sostiene que a pesar del cuadro ofrecido por las estadísticas demográficas que se basan en cuadros estáticos, diversos estudios antropológicos indican que las familias pobres demuestran repetidas veces la naturaleza abierta de la unidad conyugal, los hijos traspasan continuamente las fronteras de una familia a otra. Esto conduce a pensar que en estos sectores la descendencia recibe una valoración grupal, lo cual obliga a dejar de lado las ideas hegemónicas de familia conyugal o consanguíneas.

El tercer aspecto importante a considerar es la violencia -la cual atraviesa las esferas públicas y privadas, conformando muchas veces también el mundo de lo íntimo. En esta población, la violencia constituye en cierta medida un elemento identitario. La violencia forma parte de sus códigos culturales. Las observaciones realizadas hasta el momento no me permiten definir la manera en que la violencia forma parte del contexto cultural y por lo tanto tiene un sentido propio. Sin embargo, es posible observar por lo menos que ciertas prácticas *violentas* -desde nuestras categorizaciones- son, o bien más comunes, o bien más públicas. En la policlínica es posible observar que en las formas de relacionamiento de muchas mujeres con sus hijos pequeños existe una dosis de violencia física, por ejemplo darles una palmadita en la cabeza, con mucha frecuencia, cada vez que pretenden que él les presten atención. Del mismo modo, las conversaciones con los jovenes y adolescentes estan plagadas de anécdotas con episodios violentos, incluso las referencias a un juego que consiste en hacer una ronda, uno/a al medio con los ojos tapados es mareado y luego debe dirigirse a alguno/a de la rueda, quien le pega en distintas partes del cuerpo o le da besos, aquel/la con los ojos vendados debe adivinar de quien se trata. Yo también viví varios episodios donde cierto tipo de violencia estaba presente y no sólo era aceptado, sino que tenía sentido en ese contexto. Un día estaba sola esperando el equipo de salud de la tarde, las mujeres me veían por el vidrio y golpeaban la puerta. Fui a atender y decirles que tenían que esperar ya que los doctores no habían llegado aún. Una chica me dice que sólo quiere hacerme una pregunta, le respondo que probablemente no pueda contestarla, ya que no formo parte del equipo de salud. Un gurisito, de unos seis años, que estaba con ella me mira desafiante y me dice: "le dijo que le quiere hacer una pregunta". El incidente sin duda resulta esclarecedor de lo que se espera de los varones y de las mujeres.

Algunas de las observaciones de Claudia Fonseca para los barrios populares portoalegrenses en que trabajó se ajustan muy bien a la realidad montevideana en la que desarrollé mis observaciones. "Como en un paso de magia, la agresión se transforma en valentía. La bravura masculina no es más un peligro, es una protección. Osamos concluir que la violencia no es concebida en términos enteramente negativos. Cambia de color según el contexto. Basta domesticarla para convertirla en aliada. Y, para domesticarla, nada mejor que el interconocimiento y la sociabilidad propios de los barrios populares" (Fonseca, 2000:187).

V. Masculinidad, sexualidad y salud sexual y reproductiva en el contexto de pobreza

Masculinidad y femineidad son construcciones que descansan en complejas elaboraciones simbólicas articuladas con no menos complejas relaciones sociales. Son construcciones histórico-culturales y políticas, carentes de esencialismo alguno. Son asimismo, categorías polifónicas.

La identidad masculina, como cualquier otra se define en relación a las múltiples alteridades, pero en especial en oposición a las mujeres. Varios autores (Connell, 1996; Gilmore, 1994; Kimmel, 1997) señalan que la necesidad de diferenciarse de lo femenino y de todo aquello que lo connota incluye la manifestación de afectos; y junto con ello tienden a devaluar a las mujeres de su entorno. Connell (1995) hace referencia a la misoginia de las barras de motociclistas que estudia. De acuerdo a Michael Kimmel (1997:53) «La identidad masculina nace de la renuncia a lo femenino, no de la afirmación directa de lo masculino, lo cual deja a la identidad masculina tenue y frágil.» Existe entre los hombres cierta inquietud por demostrar sus diferencias con las mujeres, a lo que se une la necesidad de mostrar su valor de manera pública y competitiva. Varios autores (Bourdieu,1990; Badinter, 1992; Gilmore, 1994) enfatizan la característica de *"hombre de verdad"* asociada a los procesos de construcción de masculinidad, lo cual implica ser valiente; *«no tener miedo»* es un atributo esencial de la masculinidad, el cual debe ser probado continuamente (Rostagnol, 2002b). Se relaciona con el honor y la honra. El honor es otro atributo de la masculinidad, se gana en combate contra otros hombres. Finalmente, cabe resaltar que la masculinidad implica la dominación masculina, el género es una forma primaria de relación de poder (Scott, 1990; Bourdieu, 1998), además de ser un elemento constitutivo de las relaciones sociales, configurando símbolos, conceptos normativos, instituciones, actividades, organizaciones sociales y representaciones culturales (Scott, 1990).

A. El lugar de la sexualidad en la construcción de la masculinidad/virilidad

La sexualidad se vive desde un cuerpo y somos seres en el mundo con identidad de género a partir de nuestro cuerpo. El concepto corporalidad (*embodiment*) desarrollado por Csordas (1994) alude al cuerpo como generador de cultura, como campo de percepción y práctica. "El tema es la manera en la cual el cuerpo es una condición existencial de vida. Por supuesto que tenemos cuerpos, pero hay múltiples modos de corporalidad y estilos de objetivación corporal que son críticas para el entendimiento de la cultura" (Csordas, 1994: 144-145).[7] Csordas distingue nuestra comprensión del cuerpo como *representación* o como *estar-en-el-mundo*, donde aparece la corporalidad como condición existencial. Desde este doble lugar de representación y existencia pretendo abordar el cuerpo a partir del cual se desarrolla una cierta sexualidad. Entre estos jóvenes podríamos aventurarnos a hipotetizar que su modo de corporalidad en tanto condición existencial coloca su cuerpo como el lugar por donde y desde donde se conoce y experimenta el mundo y donde se viven las gratificaciones. En una serie de dimensiones de sus prácticas cotidianas aparece esta centralidad del cuerpo. Entre ellas, el baile -la mayoría posee una gran plasticidad de movimientos que se manifiesta y expresa a través del baile. Existe asimismo, una preocupación por el aspecto: tatuajes, cortes de pelo, *piercing*, ropa son consecuencia de prolijas y cuidadosas elecciones y diseños propios. Sin embargo, no se perciben cuidados tendientes a proteger su cuerpo, cuidados que permitan a su vez vivencias más plenas en el terreno de la sexualidad por ejemplo. Se plantea entonces la ambigüedad del cuerpo como un instrumento de uso y como representación.

La asociación entre la sexualidad -tanto en el plano de las representaciones como de las prácticas- y la masculinidad ha sido señalada en repetidas ocasiones. Seidler llega a afirmar que "el sexo es la manera de probar nuestra masculinidad (...) Así nues-

7. Traducción de la autora.

tras relaciones sexuales se vuelven el terreno en el cual nos probamos a nosotros mismos» (Sedler, 1989:23)[8]. La actividad sexual es la primer tentativa de ser hombre sin pensar en la fecundidad o en prevención del embarazo (Villa, 1997).

La iniciación sexual constituye un hito en la vida de los jóvenes y podría considerarse parte de los ritos de iniciación en nuestra sociedad[9]. Tener sexo con una mujer, es decir mostrar su heterosexualidad, es parte de la construcción y reafirmación de la virilidad en este contexto.

Los adolescentes y jóvenes entrevistados daban cuenta de esto:

"- Eramos una banda, tá; estaba la mina y tá.
- ¿Una banda? ¿Cuántos eran?
- Yo, mi viejo, el primo... una banda, éramos.. una banda, el Pato.. (risas)
- ¿Y cómo fue?
- Yo que sé, estabamos ahí ... y arrancá no más.
- ¿Y cómo estaba la mina?
- Bien! Pasable, bastante pasable estaba.
- ¿Y vos estabas nervioso?
- No! Qué iba a estar nervioso!
- ¿Y cómo estuvo?
- Estuvo bueno, estuvo..
- ¿Y después de esa vez, cómo seguiste?
- Quietaso! Yo tranquilo." (Pablo, 16 años)[10]

"- Estábamos en la casa de ella, y yo me quedaba todos los días, viste en la casa porque yo era amigo del hermano. Esperábamos que el hermano se durmiera y yo le decía que viniera para mi colchón y tá, ahí venía y tenía que pasar lo que pasaba.
- Y con ella fue la primera vez?
- Sí.
- ¿Cómo fue?
- ¡Estuvo bueno!
- ¿Y ella ya tenía experiencia?
- Si!.... Una cuanta experiencia! (risas)
- ¿Así que ella te enseñaba?
- Ya tenía hijos!
- Ah si!?
- Ya tenía un hijo.. una hija.
- ¿Cuántos años tenía?
- Tres, cuatro
- No, ella?
- Ah, ella 18" (Felipe, 14 años)

"Mi primera vez fue a los 13 años, después de un baile. Yo estaba drogado hasta las manos, de faso nomás. Nos fuimos al parque y nos comieron los mosquitos, pero igual. Pero después, cuando me desvirgué así, fue a los 15, en el parque también. Me comieron los mosquitos, pero tá.... Y ella tenía 13." (El Sapo, 16 años)

8. "Sex is the way we prove our masculinity (...) So aour sexual relations become an arena in which we have to prove ourselves".
9. En Rostagnol 2002b desarrollo el papel del rito de iniciación en la construcción de la masculinidad.
10. Los nombres de todos los informantes han sido cambiados

Estos tres fragmentos dan cuenta de tres realidades relativamente comunes en el contexto cultural en estudio. En el primer caso, claramente, los hombres adultos cercanos a Pablo lo iniciaron a la vida sexual: *lo hicieron hombre*, lo llevaron *a debutar*. Pablo vive con su padre y sus abuelos paternos, abandonó el liceo. El no cuestiona su iniciación, todo estuvo bien. *Era una banda y una mina*. Sucedió lo previsible. Luego en sus relatos aparecen las referencias a una novia con quien no quiso tener relaciones sexuales; y en todo momento manifiesta que él es *tranquilo*, no alardea de conquistas. Felipe tiene 14 años, inició su vida sexual con la hermana mayor de su amigo, en una relación que implicaba un cierto afecto, comparando con el caso de Pablo. Sin embargo, él no se refiere a ella como *mi novia*; mantuvieron relaciones durante varios meses. Luego Felipe sí tuvo algunas novias. Vive con su madre y su hermano menor, también dejó el liceo y está dando algunos exámenes libres. El Sapo consume sustancias tóxicas habitualmente, su inciación fue con una chica de su edad en una situación que apenas recuerda. La que él remarca y a la que llama, *cuando me desvirgué*, fue con su novia, con quien estuvo varios meses y de quien estuvo enamorado, y sufrió mucho. En ninguno de los tres casos se les cruzó por la mente tomar medidas preventivas de un embarazo o de ETS.

En el imaginario de estos adolescentes y jóvenes, la sexualidad se reduce a las relaciones sexuales, y éstas al coito. De acuerdo a sus relatos parece ser algo bastante mecánico. Aparentemente el cuerpo está más al servicio *de algo* que como centro de placer. No mencionan fantasías sexuales, tampoco aparecen los juegos sexuales. La mujer es secundaria, por lo que las relaciones sexuales no son encaradas en tanto comunicación. En ningún caso consideran cómo sentía la mujer, si tenía un orgasmo. "Una 'actuación' es algo que los hombres aprenden a hacer, teniendo un orgasmo al final. Despersonaliza la experiencia de la sexualidadd, ya que el cuerpo es tratado como un tipo de máquina" (Seidler, 1989:40).[11]

El alardeo sobre el éxito con las mujeres se lleva a cabo entre los varones como medio para mostrar su virilidad. De acuerdo a Bourdieu (1990:26), las prácticas en que se expresa la masculinidad y que a su vez la constituyen a nivel simbólico se construyen y completan -además y sobre todo- en el espacio reservado a los hombres donde éstos llevan adelante los juegos serios de la competencia. Las mujeres están excluídas de derecho o de hecho de estos juegos. En una de las entrevistas colectivas a jóvenes, mientras estábamos en los momentos previos antes de encender el grabador, uno de ellos dice, "si las tablas de mi rancho hablaran..." y otro le respondió que no sabía si le iba a dar el cassette para contar todas sus experiencias. Ciertamente alardear sobre las conquistas y prácticas sexuales constituye una marca en la construcción o reafirmación de su masculinidad. Es el lugar de los hombres. Las relaciones intragenéricas pautan buena parte de los procesos de construcción de la masculinidad[12].

Las referencias a sus compañeras sexuales son variadas y sobre todo tienen que ver con características y habilidades mostradas durante el coito. No aparecen sentimientos de ternura ni de amor. Jonathan (19 años) dijo intempestivamente:

> "*Yo nunca hice el amor, la verdad, tengo 19 años y nunca me acosté con una persona amándola*"

---

11. Sex is presented as something that men 'need', while women sexuality is barely recognized, so that women areseen as 'blocking' this masculine need. (...) A 'performance' is something that men learn to go through with an orgasm as an end. It despersonalizes the experience of sexuality, as the body is treated as some kind of machine"

12. Este tema es analizado en Rostagnol, S., El Club de Toby: los espacios entre-hombres en la construcción de la masculinidad, aún en prensa.

En una entrevista colectiva plantearon que el sexo era obsceno, con ese término denominaban todo lo que no les gustaba, que estaba fuera del coito.

"-¿Qué cosa es obscena?
- *Claro... (ruidos, risas) que te agarren el coso y te (gesto de chupar). Porque a parte después se ponen exquisitas y vos también tenés que meter la lengua ahí* (El Sapo, 16)
- *No! ¡Qué asco, eso sí que es un asco!* (el Rulo, 18)
- ¿Meter la lengua dónde?
- *En la parte... ¿cómo se llama? en la vagina* (El Sapo, 16)
- *¡Es asqueroso! Yo intenté una vez y está salado. ¡Qué asco!* (Jonathan, 19)
- *Hay que ponerle un poco de azúcar.* (El Rulo, 18)
- *La primera vez estaban todos los pendejos, qué asco! Después la segunda ya me empezó a gustar porque estaba afeitada. Pero no me gusta, porque después se cansa enseguida y quedás vos alzado.* (el Sapo, 16)
- *Dale, ¿cómo se va a cansar una mina?! No se cansan.* (el Rulo, 18)
- *Y sí, y vos no te cansás? La mina también, y acaba, y cuando acaba se duerme y vos quedás con el hueso duro, quedás alzado.* (el Sapo, 16)
- *Claro, quedás con el travesaño alzado* (el Rulo, 18)

Este vocabulario es el que habitualmente utilizan, aunque en algunos momentos buscaron palabras más apropiadas a mi presencia. No hubo referencias al placer en las relaciones sexuales, no obstante sí decían que les gustaba, y agregaron que estaban enviciados. Jonathan mencionó que lo hacía "*muy seguido y estaba salado!*". Otros, que lo necesitaban porque de lo contrario *les dolía* . El sexo se presenta como algo que los hombres 'necesitan', mientras que la sexualidad de las mujeres apenas es reconocida, de modo que a las mujeres se las vé 'al servicio' de esta necesidad masculina (*dale, ¿cómo se va a cansar una mina?!).*

Gagnon plantea la existencia de una densa red de símbolos históricamente producidos, donde los significados sexuales no son fijos, sino precarios, ambiguos, cotidianamente negociados y trabajados en las interacciones sociales; junto a Simon (1984) desarrolla la noción de *sexual scripts (libretos sexuales*), siendo el itinerario sexual algo constantemente moldeado a través de los encuentros y las interacciones. Desde esta perspectiva -y de modo muy simplificado- es posible considerar que el escenario cultural prescribe un sexo despojado de afectividad junto a una asimetría sexual que privilegia el lugar del varón, donde una serie de narrativas culturales compartidas por hombres y mujeres pautan las conductas sexuales esperadas y realizadas. De modo que es posible pensar que cada uno de los jóvenes va transformando las narrativas colectivas que le son relevantes -"las minas no se cansan", las relaciones sexuales no se acompañan de afectividad- en sus propios libretos sexuales, aplica ésto a su propio comportamiento en relación al comportamiento que espera de los demás. Esto desembocaría en lo que Gagnon y Simon denominan el libreto intrapsíquico, donde se realiza la reorganización simbólica de la realidad de modo de actualizar completamente los deseos múltiples y frecuentemente polifónicos del individuo. Este recorrido, a la luz de lo observado, habría convertido la sexualidad de los varones heterosexuales en un asunto de poder desde sus propias vivencias y en concordancia con la organización simbólica colectiva. De modo que la sexualidad parece estar más relacionada al poder que al placer. Esto coincide con el planteo de Seidler, quien sostiene que "el sexo es aprendido en la niñez temprana, no como un tema de placer y nutrición para el cuerpo, sino como un logro individual que se refleja en la posición de un hombre en la construcción de la masculinidad. Aprendemos a ver la sexualidad en

términos de poder y conquista" (Seidler, 1989:39)[13]. Tener relaciones sexuales es sobre todo un tema de prestigio hacia los otros hombres. Los hombres jóvenes sobre todo construyen parte de su prestigio mediante la conquista sexual, las mujeres en tanto personas no importan demasiado, es la autonomía sexual masculina a la que se refiere Villa (1997). En el barrio, el "levantarse" una chica en un baile, y luego mantener relaciones sexuales con ella es considerado un éxito para el varón. Luego puede no interesarle volver a verla. Claudia Fonseca señala que en jóvenes pobres, al carecer de marcadores de prestigio (hijos, mujer, auto, diploma) exageran las virtudes de su persona. El marcador que tienen es la conquista sexual. Lo que aparece emblemático en este aspecto es el pene-falo. Entre los más jóvenes especialmente aparecen las fantasías relacionadas al tamaño.

B. La relación entre las representaciones y prácticas sobre anticoncepción y la construcción de masculinidad/virilidad

El conocimiento de los hombres sobre los anticonceptivos es escaso, vago y muchas veces erróneo. El saber está concentrado en primer lugar en los médicos/as de sus compañeras; en segundo lugar en ellas, en sus compañeras. Esto los coloca en un lugar incómodo que los lleva, con frecuencia y como respuesta, a desvalorizar los conocimientos sobre reproducción y regulación de la fecundidad, considerarándolos *cosas de mujeres*. Contrariamente a lo anterior, entre los adolescentes, poder exhibir algunos conocimientos sobre métodos anticonceptivos confiere cierto status, porque usualmente significa que han logrado mantener relaciones con una mujer experimentada, generalmente algunos años mayores que ellos.

Por otra parte, las representaciones y las prácticas no son homogéneas en todo el grupo de hombres. Entre aquellos con pareja estable[14], especialmente aquellos que tienen un hijo por lo menos, comparten con sus compañeras la preocupación por adoptar un método anticonceptivo eficiente. En caso de ya tener hijos, el método preferido por nuestros entrevistados y entrevistadas es el DIU; cuando aún no hay hijos, el método preferido es la anticoncepción oral.

> "*Yo con mi novia, conversamos, no? sobre como cuidarse para evitar embarazos. Y ella me dijo de tomar pastillas"* (Ramiro, 23 años)

> "*Si, después que nació la nena, conversamos y tá, decidimos que me iba a poner el aparato, porque más chiquilines.... está muy difícil la cosa... y a parte que él ahora está desocupado*" (Rita, 24 años)

Si bien sólo contamos con resultados primarios, se puede apreciar que el contexto de pobreza bajo estudio no es un todo homogéneo, existiendo variaciones significativas entre aquella población en situación de pobreza más reciente, que mantiene o mantuvo hasta poco tiempo atrás relaciones laborales formales, que les permitía cierto grado de integración y participación en las pautas culturales hegemónicas, y aquella población en situación de pobreza crónica.

Precisamente es en los contextos de pobreza reciente, dónde los hombres aparentan manifestar cierta preocupación por la regulación de la fecundidad de su compañera. Se

---

13. Sex is learnt in early boyhood,not as a matter of pleasuring and nourishing the body, but as an individual achievement that reflects upon the position of a man within the packing order of masculinity. We learn to see sexuality in terms of power and conquest"

14. Información obtenida a través de entrevistas con hombres y con mujeres

trata, en general, además, de arreglos familiares correspondientes a parejas con sus hijos y en ocasiones también con hijos de alguna anterior pareja de la mujer, y con varios años de convivencia. Entre aquellos en una situación de pobreza crónica, existe coincidencia en las quejas de las mujeres con los planteos de algunos hombres sobre cierto rechazo de parte de éstos a la regulación de la fecundidad. En este grupo, entre los hombres y también entre muchas mujeres, existe un total desconocimiento del DIU; nunca vieron uno. En su imaginario, suele tener un tamaño bastante mayor que el real. Tanto hombres como mujeres creen que no es eficiente y abundan las historias de mujeres que quedaron embarazadas usando DIU, y el bebe nació con el aparato en la cabeza o en algún otro lado. Muchas mujeres expresan que no lo usan porque a sus compañeros les molesta: les pincha. Algunos hombres también rechazan que sus compañeras tomen pastillas. Lo más frecuente, sin embargo, es el total desentendimiento de los hombres respecto a la regulación de la fecundidad de sus parejas. Esto va de la mano con cierta indiferencia en relación a los problemas que ellas puedan tener como consecuencia de la elevada fecundidad. La comunicación entre hombres y mujeres sobre su sexualidad, sobre temas relativos a la salud reproductiva, así como sobre la regulación de la fecundidad es muy escasa, lo cual coincide con lo señalado por Parras y Rance (1997:231).

En términos generales tanto en el discurso médico, como en el de los varones entrevistados y en el de las mujeres, la regulación de la fecundidad es principalmente responsabilidad de las mujeres.

El preservativo o condón es ampliamente conocido tanto por ser un método anticonceptivo, como por evitar la transmisión de ETS. Sin embargo, su uso, especialmente entre los adolescentes y jóvenes no es frecuente.

"El condón es muy bueno cuando se usa sistemáticamente, este, en una pareja estable, o en parejas inestables dónde las mujeres son muy conscientes y no tienen relaciones sexuales sin condón... pero es falta de educación" (ginecólogo)

"- *Hay algunas minas que te hacen la cabeza para que usés!*
- Y, ¿qué pasa? ¿usás?
- *No! Yo le hago la cabeza para no usar!*
- Y quién gana?
- *Yo que sé, se ve (risas), se ve en el momento, se ve*" (El Rulo, 18)

Por supuesto que en esos casos, él no tiene preservativos consigo. Es poco probable que las chicas tengan.

Muchas mujeres tienen miedo de andar con preservativos,

"*si me ve con un preservativo, va a pensar que soy una zarpada*". (Lidia, 18 años)

Entre los jóvenes el condón vale más por prevenir el contagio de vih-sida que por evitar un embarazo. El no uso se basa en considerar que ellos están sanos y que sólo tienen relaciones con chicas que están sanas, no obstante no existir ninguna forma objetiva en que lo puedan saber. Al respecto, el Rulo decía

"*Cuando vas a tener relaciones con una muchacha, sabés si está picada, cómo no vas a saber si está picada... acá en el barrio"*

Sea por la razón que sea, existe cierto rechazo al uso del condón. Se obtienen fácilmente en la policlínicas municipales y de Salud Pública. Jonathan mencionaba que su madre va a buscarle condones, pero él rara vez usa.

Entre los más jóvenes, la *necesidad de inmediatez*, sin ningún tipo de prevención, los aleja del uso del condón.

"- Cuando te acostás con una gurisa, se cuidan de alguna manera?"
- *Hmm, según... yo que sé.... Si es así, vamo' a ver, rápido, rápido, rápido... no! Yo que sé, dále que es tarde!*
- ¿Y cómo es eso 'rápido, rápido, rápido'?
- *Tá! Así! Cuando estás en el momento así. Primero te la estás comiendo, así... y de repente pinta y tá... que vas a estar parándote, buscando la billetera... claro! Así no más, ta!*
- ¿Y si la muchacha queda embarazada, qué hacés?
- *No, no!... No, no queda, no.*" (Pablo, 16 años)

Por otra parte, no les gusta usar. Felipe (14 años) que nunca usó condón, acotó "*No es lo mismo el hombre peladito que vestido, no es lo mismo*".

Algunos hombres plantean que el uso del condón no les permite tener una buena erección. Varios manifestaron que no les gusta porque no sienten de la misma manera. Este argumento es compartido muchas veces por sus compañeras. Lo más abundante en cuanto a razones para no usar proviene de las dificultades misma del uso -*se cae, se desenrolla, se rompe.. porque te apreta, te ahorca, perdés el tacto, demorás más*- o por el tamaño -*son chicos, nunca encontré uno de mi tamaño*. También existe desconocimiento por parte de los hombres sobre su uso, no son hábiles ni en abrirlo, ni en colocarlo, ni en el momento de colocarlo:

"*Falló el preservativo. El bruto se lo puso hasta allá arriba, quedó como anillo*" (Gladys, 36 años, seis hijos)

En parejas estables el coito interrumpido es bastante aceptado. Señalan que a veces es la única posibilidad de prevenir un embarazo porque no tienen dinero para comprar métodos, otras veces mencionan que siempre es posible recurrir a él; y muchos lo prefieren al preservativo. Prefieren eyacular afuera a hacerlo con el preservativo.

Algunas mujeres utilizan la inyección anticonceptiva. Sus compañeros apenas si están enterados, no lo registran.

El "almanaque" también es un método que goza de cierta popularidad. Los varones que dijeron usarlo, manejaban información errónea sobre los períodos de fertilidad; mientras que las mujeres que lo mencionaron manejaban una información correcta. Ellas planteaban que el problema era que a los hombres *les cuesta aguantarse.*

Varias mujeres declararon querer ligarse las trompas, algunas de ellas muy jóvenes (22 años), algunas con muchos hijos (11 hijos). Lo consideran una decisión propia, la cual es conversada con sus compañeros, pero consideran que son ellas quienes deben decidir en última instancia porque son ellas las que pasaron por los embarazos y los partos.

En cuanto al aborto, su condición de clandestinidad dificulta su abordaje por parte de los entrevistados y entrevistadas. Tanto mujeres como hombres que declararon estar en contra del aborto, argumentaron a partir del hijo/a por nacer como carga a asumir por haber disfrutado de las relaciones sexuales; o por no haber hecho las cosas bien (usar algún método anticonceptivo)

"*Yo estoy en contra. Cuando te abrís de piernas, lo hacés porque te gust*a" (Ana, 22 años)

"*Si la ponés y no aguantás, pa' qué vas?*" (Felipe, 14 años)

Muchos hombres se desentienden del tema y dicen que es una cuestión de las mujeres. Pocos hombres acompañan a sus compañeras en el momento de abortar; con mayor frecuencia corren con los gastos o ayudan a pagarlo.

VI. Decisiones reproductivas, paternidad y sexualidad

La información relevada sólo nos permite plantear algunas interrogantes para continuar el análisis. En el contexto cultural que estamos trabajando la paternidad es un concepto difuso. Hay un *deber ser* en relación a ella proveniente de la cultura hegemónica, a la cual se accede principalmente a través la escolarización y los medios masivos de comunicación, que no coincide con sus experiencias de vida. Estas muestran una idea de padre en un terreno de fantasías -la ilusión del padre famoso- o simplemente de inexistencia, o existencia esporádica no sustantiva en el desarrollo de sus propias vidas. Esto necesariamente aleja a los hombres de participar a la par que las mujeres en la regulación de su fecundidad. También muestran la inoperancia de una política pública basada en la responsabilidad paterna, no puede construirse una sentimiento de responsabilidad sobre una noción -paterna- inexistente con el significado hegemónico. Un segundo aspecto, en la construcción de esta distancia, debe explicarse por las relaciones de género. La asimetría entre hombres y mujeres es muy marcada en la esfera sexual y reproductiva. En este contexto, donde la participación en la producción social está muy debilitada, donde las esferas pública y privada con frecuencia se superponen, aparece una diferenciación muy marcada en los aspectos sexuales y reproductivos. Desde la corporalidad en tanto representación hay manifestaciones ambiguas, existe una aparente alta permisividad en el mostrarse, en el uso de un lenguaje desvergonzado que remite a un control sexual bajo, a una normativa permisiva. Al completar el sentido de corporalidad con el estar-en-el-mundo desde un ser corporizado, aparecen una serie de restricciones que indican fundamentalmente la conversión del cuerpo en instrumento sexual, que puede llegar incluso a cierta enajenación en tanto los varones lo usan sexualmente como demostración de su virilidad, es decir un cuerpo para los otros.

En cuanto a la participación en la regulación de la fecundidad, encontramos con bastante claridad una escisión entre la realización del coito y las posiblidades de reproducción. Quizás el ejemplo más claro lo haya proporcionado Pablo, cuando ante la pregunta de que hacía si la muchacha quedaba embarazada, responde enfáticamente *"no, no, no... no queda embarazada"*.

La debilidad de noción de tiempo lineal -cuando la tienen- ayuda a evitar la correlación de hechos necesaria para desarrollar algún tipo de planificación.

Finalmente el acto sexual es una demostración de poder, por sobre el placer y la responsabilidad en decisiones reproductivas. Este poder se ejerce sobre las mujeres por un lado, pero principalmente a través de ellas. Es decir, las mujeres son el medio a través del cual los hombres compiten con otros hombres. Las relaciones sexuales son por lo tanto una manera de expresar el poder, un poder fálico. El pene es un emblema. El rechazo al preservativo tiene que ver con limitar justamente su fuente de poder. Se presentaron muchas metáforas al respecto -*vestido, enjaulado* entre otras-. El preservativo no permite la eyaculación libre: el semen, otro de los símbolos más importantes que aluden al poder masculino y su fuerza. En el coito interrumpido, el hombre toma las decisiones, no tiene la relación sexual que quiere, pero su cuerpo como instrumento es manejado por él.

En resumen, la distancia que la mayoría de los hombres sienten hacia las prácticas de la paternidad y el lugar de las relaciones sexuales como demostración de poder, parecen alejarlo de la participación en la regulación de la fecundidad.

VIII. Bibliografía

ARILHA, Margareth (1999) "Homens, saúde reprodutiva e gênero: o desafio da inclusao" in K. Griffin; S. Hawker Costa (org.) *Questoes da saúde reprodutiva*. Ed. Fiocruz pp 455-467, Rio de Janeiro.

BADINTER, Elizabeth (1992) *XY, de l'identité masculine*, Ed. Odile Jacob, Paris.

BOURDIEU, Pierre (1990) «La domination masculine» in *Actes de la recherche en sciences sociales (84): 2-31*. set. 1990.

1998, *La domination masculine*, Seuil, Paris.

BUTLER, Guillermo (2002) *Identidades y territorialidades urbanas: jóvenes de la Aduana*. Monografía Taller de Investigación en Antropología Social y Cultural II, DASC/FHCE. Universidad de la República (mimeo)

CONNELL, Robert (1995) *Masculinities: knowledge, power and social change.* University of California Press, Gran Bretaña.

(1996) "Politics of changing men" in *Australian Humanities Review,* diciembre 1996 <http://www.lib.latrobe.edu.au/AHR/archive/Issue-Dec-1996/connell.html>

CSORDAS, Thomas (1994) *Embodimentand experience.*, Cambridge University Press, Cambridge.

DE CERTEAU, Michel 1984 (1974) *The practice of every day life*. Berkeley, University of California Press.

DURKHEIM, Emile (1954) *Elementary forms of religious life.* Londres, Allen & Unwin.

FONSECA, Claudia (1995) *Caminhos da adocao*, Cortez, Sao Paulo.

—— (2000) *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relaçoes de gênero e violência em grupos populares*, Universidade de URFGS, Porto Alegre.

GAGNON, John, SIMON, W. (1973) *Sexual conduct: the social sources of human sexuality.* Illinois, Aldine.

GEERTZ, Clifford (1973) *The interpretation of culture*.

GILMORE, David 1994 (1990) *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad*, Paidós, España.

JARDIM, Denise (1995) "Performances, reproduçao e produçao dos corpos masculinos." in O. F. Leal (org.) *Corpo e significado. Ensaios de Antropologia Social*. Ed. da Universidade (NUPACS/URFGS), Porto Alegre.

KIMMEL, Michael (1997) "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina" in T. Valdés; J. Olavarría (eds) *Masculinidad/es*. Ediciones de las Mujeres, 24, Isis/ FLACSO, Chile. 49:62.

PALMA, Irma; QUILODRAN, Cecilia (1997) Opciones masculinas: jóvenes frente al embarazo in A. de Oliveira Costa (org.) *Direitos tardios. Saúde, sexualidade e reproduçao na América Latina*, PRODIR/F. Carlos Chagas – Ed. 34. pp141-172, Sao Paulo.

PARRAS, Micaela; RANCE, Susanna (1997) Aborto e anticoncepçao na interaçao da consulta médica: um estudo de caso in A. de Oliveira Costa (org.) *Direitos tardios. Saúde, sexualidade e reproduçao na América Latina*, PRODIR/F. Carlos Chagas – Ed. 34. pp 225-248, Sao Paulo.

PELLEGRINO, Adela (1993) "Perfil demográfico del Uruguay" in Red de Salud de las Mujeres del Uruguay (org**.**) *Primer encuentro de políticas de población y desarrollo desde una perspectiva de género.*, 27/28 de junio, Montevideo.

PELLEGRINO, Adela y otros (1995) *Atlas demográfico del uruguay: indicadores sociodemográficos y de carencias básicas*, Ed. Fin de Siglo, Montevideo.

RAMOS, Silvina y otras (2002) *Los médicos frente a la anticoncepción y el aborto, ¿una transición ideológica?*, CEDES, Buenos Aires.

ROMERO, Sonnia; ROSTAGNOL, Susana (1990) *La contracepción: estrategias de mujeres según sus culturas*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Antropología, Avances de Investigación. Montevideo.

ROSTAGNOL, Susana (2001) a) "Cuerpo y género. El género en la construcción de cuerpo sexuado." in A.M. Araujo, L. Behares, G. Sapriza (org.) *Género y sexualidad.* Centro de Estudios Interdiscipliarios del Uruguay/Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, FHCE-CEIU/Trilce. Pp. 78-87, Montevideo.

——— (2001) b)“Encrucilhadas Estado - Sociedade civil em saúde reproductiva no Uruguai” in Ma. Coleta Ferreira Albino de Oliveira; Ma. Isabel Baltar da Rocha (orgs.) *Saúde Reprodutiva na esfera pública e política.* Núcleo de Estudos de Populaçao, UNICAMP, Brasil.

——— (2001) c) “Aborto: Territorio femenino, discurso masculino” in *Bitácora*, 12.12.01.

——— (2002) a) “Cuerpo, mujer, concepción: superposiciones y contraposiciones entre el cuerpo físico y el cuerpo cultural” in APU (Asociación Psicoanalítica del Uruguay) *El cuerpo en psicoanálisis: entre la biología y la cultura,* Impresora Gráfica, Montevideo.

——— (2002) b) “Martín Aquino: masculinidad hegemónica en el imaginario social” in L. Bermúdez y otras *Aproximaciones multidisciplinarias a lo femenino y a lo masculino*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación/Papeles de Trabajo, Montevideo.

——— (en prensa) “El Club de Toby: espacios entre-hombres en la construcción de la masculinidad” (Revista de AUDEPP).

SCOTT, Joan 1990 (1986) «El género: una categoría útil para el análisis histórico» in James S. Amelang; Mary Nash (eds) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Ed. Alfons el Magnànim-IVEI, 23:58, España.

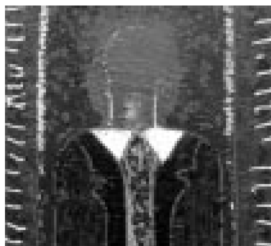
SEIDLER, Victor (1989) *Rediscovering masculinity. Reason, language and sexuality*, Routledge, London.

STERN, Claudio; FIGUEROA, Juan G. (coord.) (2001) *Sexualidad y salud reproductiva. Avances y retos para la investigación*, El Colegio de México, México.

VARELA PETITO, Carmen (1997) *Implicaciones de las políticas de población y salud en el embarazo adolescente en el Uruguay.* Unidad Multidisciplinaria, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Documento de Trabajo, 38. Uruguay.

VILLA, Alejandro M. (1997) “Significados da reproduçao na construçao da identidade masculina em setores populares urbanos” in A. de Oliveira Costa (org.) *Direitos tardios. Saúde, sexualidade e reproduçao na América Latina*, PRODIR/F. Carlos Chagas – Ed. 34. pp 115-140, Sao Paulo.

——— (1998) “El varón en las relaciones de género: reflexiones para la intervención en sexualidad y reproducción” in AEPA/CEDES/CENEP *Avances en la investigación social en salud reproductiva y sexualidad*. pp. 199-216, Buenos Aires.



La enseñanza de las ciencias antropológicas en nivel inicial, primario y secundario

Reflexiones desde la práctica educativa

Leticia S. Cannella

Introducción

La relación de las Ciencias Antropológicas y la Educación tiene larga data y diversas formas de vincularse.

Una de las formas más exploradas (aunque no lo suficiente) de este vínculo entre la Antropología y Educación, se presenta con claridad en el llamado "enfoque culturalista": "en esta perspectiva el aprendizaje y el pensamiento siempre están situados en un contexto cultural y siempre dependen de la utilización de los recursos culturales"[1] *(J.Bruner,1997:22)*. Este enfoque plantea la necesidad de que el educador conozca el contexto sociocultural de sus educandos: rasgos generales de la cultura, o de las culturas en casos de multiculturalidad, o de subculturas "aquellos grupos que dentro de una sociedad global se distinguen por características comunes:filiación étnica, ocupación, status, raza, ... etc." *(Steward, 1967:24).*

Parece clara la necesidad de disponer de este conocimiento que puede ser generado a través de las diversas técnicas de investigación de las Ciencias Sociales y dentro de ellas especificamente de la Antropología Social ya que son fundamentales para la optimización del proceso educativo. Resaltamos las de Antropología Social por su carácter de enfoque cualitativo y microsocial que permite a través de su técnica de investigación principal y más característica como lo es la "observación participante" obtener datos del funcionamiento "real" de los comportamientos culturales y no sólo del "deseado" o "esperado" por la comunidad en estudio. Esto permitiría no sólo conocer el punto de partida del cual el educador comenzará su proceso de enseñanza sino también incluír los "saberes" locales que la escuela tradicionalmente ha marginado e integrarlos al proceso educativo, valorando a los educandos de cualquier condición como productores de cultura. Esto es lo deseado, no siempre lo realizado, ya sea por falta de coordinación entre el investigador y el educador, por falta de interés de una u otra parte, por falta de recursos, etc..

Otros aspectos de este vínculo entre la Antropología y la Educación lo constituyen los múltiples estudios realizados por los antropólogos sociales en diversos países sobre la incidencia del proceso de escolarización en la "construcción de las identidades y estados nacionales" con la consecuente pérdida de las diversidades culturales. Para el caso uruguayo "en los primeros años del S XX la escuela seguía jugando su papel uruguayizador, mientras oleadas de inmigrantes de diverso origen seguían llegando a nuestro puerto" *(M. Rossal, R. Tani,2001:26)***.** Estos aspectos del proceso de escolarización en América Latina se enmarcan dentro del "paradigma de la teoría educativa liberal" de las primeras décadas del S XX que continúa hasta mediados de siglo. Planteaba que "los problemas educativos básicos eran la contribución a la acción educativa formal y sistemática (la escuela) a la consolidación de los estados nacionales y a la vigencia de un orden político democrático-liberal" *(J.C. Tedesco, 1999:11*). Luego le siguen en el tiempo el paradigma economicista y el paradigma de los enfoques crítico-reproductivistas que también han generado diversos análisis desde nuestra disciplina. Sin embargo algunos pedagogos se quejan de la falta de estudios de otros aspectos de este vínculo: "es alucinante el poco estudio sistemático que se dedica a la 'antropología institucional de la escolarización', dada la complejidad de su carácter situado y su exposición al clima social y económico cambiante. Su relación con la familia, con la economía, con las situaciones religiosas, incluso con el mercado laboral, sólo se conoce vagamente" *(Bruner 1997: 51)* aunque destaca honrosas excepciones.

En el presente artículo veremos el vínculo de la Antropología y la Educación desde otra óptica, surgida de nuestra práctica docente de algunos aspectos de las Ciencias Antropológicas en niveles de educación inicial, primaria y secundaria. La experiencia de los niveles de Educación Inicial y Primaria en un contexto no formal pero insititucionalizado surgen del trabajo que hemos realizado desde 1988 dentro de la División Antropología de los Museos Nacionales de Historia Natural y Antropología. (MNHNyA). La experiencia de educación de Antropología a nivel de Educación Secundaria, formal y curricular surge de la práctica como docente dentro de un Programa de Bachillerato Internacional.

En este vínculo la antropóloga no está abasteciendo de información al educador, ni analizando la influencia de la institucionalización del proceso educativo en la comunidad. Por el contrario este vínculo surge de la práctica misma de la educación de las Ciencias Antropológicas desde el rol del educador, de la experiencia del día a día que sufrimos y disfrutamos los integrantes del Dpto. de Educación de la División Antropología del MNHNyA y los Colaboradores Honorarios (estudiantes avanzados de la carrera de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). Este equipo recibe visitas de aproximadamente 20.000 niños por año, de niveles de educación inicial y primaria.

Por otro lado plantearemos algunas reflexiones de la experiencia reciente como docente de Antropología Social y Cultural de estudiantes de 4to, 5to y 6to grado de Bachillerato Internacional. Estos grupos, reducidos numéricamente, son sin embargo sumamente audaces y cuestionadores[*].

La experiencia educativa en grupos de educación inicial

En el año 1997 diseñamos en el MNA una sala de educación para niños de 5 años. La motivación surgió de la mera observación de los 80 niños por año de esta edad que visitaban el Museo guiados por sus maestros. Nuestras vitrinas y la información dispo-

(*) Experiencia realizada como docente en The British School de Montevideo.

nible en la Exposición de Arqueología Nacional evidentemente no había previsto este tipo de visitantes y por lo tanto recorrían callados y aferrados a una cuerda que la maestra guiaba con cuidado mientras les hablaba de “los indios” que habían vivido en nuestro país. Los niños en punta de pie trataban de ver el material en exposición: boleadoras, raspadores, puntas de proyectil, etc..

Como educadores del Museo reconocimos nuestra limitación en el servicio que ofrecíamos pues no habíamos tenido en cuenta estos visitantes que en muchos casos era la primera vez que entraban a un Museo y por primera vez entraban en contacto directo con la Antropología que en nuestro país sigue resultando “exótica”.

De allí surge el diseño de una sala especial para niños de nivel inicial que se enmarca dentro de las nuevas propuestas de la museística contemporánea. La Sala de Educación Inicial de la División Antropología plantea el tema de “Las principales herramientas de los grupos de cazadores recolectores”(*Cannella,1997: 21).* El modelo didáctico diseñado se enmarca en el denominado “secuencia en espiral” que plantea “ir abordando los mismos temas desde perspectivas cada vez más complejas” *(J.Sacristán y A. Pérez Gomez,1993: 324***)** La Sala propone diversas actividades lúdicas que plantean a través de distintas actividades el conocimiento de un determinado grupo de herramientas que caracterizan los sitios arqueológicos de nuestro país (el juego de las herramientas gigantes de polifón, los rompecabezas, el dominó arqueológico). La actividad se realiza acompañada por guías del Museo que en forma personal se acercan a cada niño o a pequeños grupos reunidos en torno a uno de estos juegos, y les van brindando información sobre estos objetos permitiendo al niño acercarse por diversos caminos a los usos y diseños de las herramientas de las culturas indígenas desaparecidas en nuestro paìs. La propuesta incluye la creación colectiva de un cuento que contextualiza el uso de estos objetos desde el punto de vista cultural y ambiental. Por último se le propone al niño el encuentro directo, palpable, con el material arqueológico original. Este momento de sensibilización con las texturas, materiales y diseños de herramientas originales que son entregadas para su experimentación a cada niño lo consideramos “mágico”. El clima que se genera durante el contacto directo del niño con el objeto original, hecho por otros hombres o tal vez por otros niños de otras culturas hace “mucho, mucho tiempo atràs”, el niño lo vive con gran sensibilidad y responsabilidad y aquel objeto “muerto” que es un tiesto de cerámica, una punta de proyectil, un mortero, un raspador ya han cobrado vida en su imaginación. Ya saben cómo se llaman, cómo fueron hechos, para qué, con qué y qué importancia tenían en estos grupos.

Pero lo más importante no son los datos descriptivos de los objetos. Lo que consideramos prioritario es que este niño se haya conmovido al poder entrar en contacto a través del proceso educativo con otra cultura diferente. Que su mente quede abierta a la diversidad y que hayamos estimulado su curiosidad por encontrar respuestas que nosotros como antropólogos todavía no tenemos sobre estas culturas prehistóricas. Nos interesa que sepan que si vuelven el próximo año tal vez haya más información sobre los pueblos que hicieron estas herramientas porque nuestra disciplina (como todas, pero más aún la Antropología en Uruguay por su relativa juventud) está investigando permanentemente.

Así pues cada vez que un guía del Museo responde una pregunta de un niño con un “Todavía no sabemos...” lo invitamos al niño a que nos ayude a pensar posibilidades, opciones de reconstruir algún acontecimiento de estos 10.000 años de prehistoria y de estas (no sabemos cuantas) culturas de cazadores recolectores que vivieron en este territorio. El rigor de la interpretación científica de los hallazgos lo mencionamos, pero no insistimos en ello. Nos interesa estimular su imaginación, su intuición de lo que pudo haber acontecido en estos tiempos lejanos. Nos interesa estimular la confian-

za en sí mismos y su creencia en sus poderes ilimitados de conocimiento que, lamentablemente, sólo disfrutamos en estos primeros años de nuestra vida. Luego a medida que ampliamos nuestro conocimiento se amplía proporcionalmente (en el mejor de los casos) nuestra conciencia de los límites del mismo.

Esta sala nos ha permitido captar a estos más pequeños aprendices que pasaron de los 80 por año en1996 a 2.758 niños en el 2002 y por supuesto a sus interesados docentes, que en definitiva son los que toman la resolución de traerlos a nuestro Museo y con quien siempre estaremos en deuda por el placer de contar con tan curiosos visitantes.

Pero volvamos a nuestro objetivo ¿por qué y para qué intentar enseñar a un niño de cinco años un tema de difícil comprensión para los adultos como lo es el de la existencia de otras culturas, tan "importantes" como la nuestra?. La primera razón que parece obvia es la de generar el respeto por la diversidad cultural y promover desde temprana edad una mente abierta al conocimiento de los otros y de nosotros mismos.

Howard Gardner plantea que a la edad de cinco o seis años "los niños han desarrollado potentes sentidos acerca de tres hábitos que se superponen. En el mundo de los objetos físicos (el niño) ha desarrollado una teoría de la materia, en el mundo de los organismos vivos, han desarrollado una teoría de la vida y en el mundo de los seres humanos han desarrollado una teoría de la mente que incorpora una teoría del yo" (*H. Gardner, 1997:95)* y agrega "precisamente cuando los niños desarrollan teorías intuitivas de entidades vivas y no vivas desarrollan marcos útiles para pensar en la mente humana*"(H.Gardner, 1997:102).* Teniendo en cuenta estas apreciaciones nos arriesgamos a creer que el niño de 5 años que nos visita en el Museo puede pasar a través de la propuesta educativa, del objeto museístico (las herramientas prehistóricas "muertas" "inanimadas" fuera de contexto, etc.) a pensar en las mentes que las hicieron, en esas otras vidas, en esas otras culturas diferentes a la nuestra y que poseían conocimientos que nosotros hoy no tenemos. ¿Logramos este objetivo?

Nuestro sistema de evaluación es insuficiente ya que no incluye al educando, por diversos factores operativos que trataremos de superar a la brevedad. Sin embargo hemos implementado un sistema de evaluación dirigido al maestro que acompaña al grupo. A éste se le entrega una ficha de evaluación donde se le solicita sus comentarios sobre la propuesta didáctica, sobre la atención y la comunicación que estableció el guía con su grupo, sobre la infraestructura de la sala, etc.. Estas evaluaciones de los maestros son muy importantes para nosotros. Es bueno para nuestro equipo recibir los estímulos y felicitaciones de los más y las críticas más o menos severas de algunos docentes que nos sugieren cambios. Por ejemplo modificaciones en la infraestructura de la sala (en general con todos estamos de acuerdo, no se hacen por falta de recursos), en el orden de actividades de la sala, o nos critican que los niños no son "controlados" debidamente por nuestros guías ya que gritan y se "desordenan" cuando juegan con las herramientas gigantes de material sintético. Todas las críticas son bienvenidas aún aquellas con las que discrepamos.

Sin embargo, creo que deberíamos trabajar más coordinadamente con los docentes de Educación Inicial para elevar nuestras miras, y trabajar hacia objetivos que tiendan a estimular en los niños de este nivel, una mente abierta y libre de prejuicios y pre conceptos sobre "lo nuevo", "los diferentes", "el miedo al cambio" etc. que subyacen permanentemente en nuestra sociedad. Por esto suscribimos fervientemente el siguiente enunciado "... el propósito de la educación debiera ser revisar las concepciones erróneas y los estereotipos que surgen fácilmente por todas partes durante la primera década de vida. Pero al mismo tiempo la educación debería intentar preservar los rasgos más destacados de la mente joven - su carácter atrevido, su generosidad, su inventiva y sus destellos de flexibilidad y de creatividad." *(H.Gardner1997:119).* Las Ciencias Antropológicas tienen mucho para dar en esta línea de pensamiento.

La experiencia educativa en grupos de educación primaria

La experiencia de la educación de la especialidad del Museo en grupos de nivel de Educación Primaria surge en 1988, año de su inauguración. Durante estos catorce años de trabajo hemos aprendido de errores y aciertos pero se ha mantenido inmutable la convicción implementada por la Dirección del Museo de que esta Institución es ante todo una herramienta de comunicación al servicio de la comunidad y es la mejor herramienta para socializar en forma rápida y efectiva los avances en el conocimiento científico de nuestra disciplina.

Los programas educativos se han ido cambiando a través del tiempo de acuerdo a: la disponibilidad de recursos económicos desde su origen muy reducidos; recursos humanos siempre apoyados en la mística vocacional del equipo de guías; a la renovación de las exposiciones nunca en la frecuencia deseada, y sobre todo en base a la experiencia obtenida en el camino recorrido.

Se han realizado a lo largo de estos años diversos intentos de coordinación formal entre el Consejo de Educación Primaria y la División Antropología que han sido infructuosos.

Sin embargo, se ha logrado convocar entre 15.000 y 18.000 niños por año (Montevideo cuenta con una población aproximada de 1.400.0000 habitantes), gracias a la sensibilidad y preocupación de los maestros frente al escaso material de divulgación científica con que cuentan a la hora de preparar sus clases sobre estos temas y la oferta educativa del Museo. Este número que para algunos trabajadores de Museos es inexistente ya que cuentan con audiencias muy superiores, para nosotros es un número satisfactorio en las condiciones actuales de la Institución. En primer término porque nuestra agenda anual de visitas se abre en marzo y se ve colmada de pedidos de visita con servicio educativo para todo el año en el mes de abril. A partir de ese mes se abren largas listas de espera de maestros que les permiten traer su grupo de estudiantes, en caso de que alguna escuela suspenda su visita y tenga a bien comunicárnoslo con la debida antelación. En segundo término nuestra capacidad locativa y la disponibilidad de horarios de visita de las propias Escuelas no nos permiten agendar más de 120 niños por día. En tercer término cómo nos dijo el Subdirector del Museo de Historia Natural de los Angeles Vincent Beggs durante su visita a nuestro Museo "lo importante no es la cantidad sino la calidad de la visita". Aunque seguramente no fue más que una amable expresión de estímulo a nuestro trabajo, nos hace bien al espíritu recordarla en nuestros, cada vez más, degradados presupuestos de funcionamiento, remuneraciones, etc..

La oferta educativa del Dpto. de Educación (que se describe más adelante sólo en sus aspectos generales) se enmarca dentro de la corriente de educación constructivista: "la construcción de la realidad es el producto de la creación del conocimiento conformada a lo largo de tradiciones con la caja de herramientas de formas de pensar de una cultura.... la educación debe concebirse para que los niños aprendan a usar las herramientas de creación de significado y construcción de la realidad, para adaptarse mejor al mundo en el que se encuentran y para ayudarles en el proceso de cambiarlo según se requiera." *(J.Bruner,1997:38)* Esperamos que cuando un niño visita el Museo construya su conocimiento de acuerdo a sus intereses y posibilidades.

También nos interesa estimular desde las actividades educativas del museo la llamada "intersubjetividad: la habilidad humana para entender la mente de otros" *(J. Bruner, 1997:39)*. En este tipo de institución este postulado se desarrolla no sólo a través de la comunicación oral, sino también a través de la observación de los objetos, del contacto directo con el objeto a través de experiencias de sensibilización, de la contextualización del objeto a través de diversos recursos, etc.

Enmarcados en los postulados anteriores debemos agregar que, si bien hay propuestas didácticas estructuradas por temas y grupos de edad, nuestra agenda temática tiene como filosofía ser abierta y flexible a los llamados "factores de educabilidad asociados a condiciones materiales de vida y origen social de los alumnos" *(J.C Tedesco, 1999:42).* Para cumplir este objetivo el guía deberá intentar reconocer estos factores en el breve tiempo de contacto de que dispone (1h30') y atender la especificidad de cada grupo y dentro de lo posible de cada niño.

Al Museo asisten niños de escuelas públicas y privadas y a todos se les brinda el mismo servicio educativo. Sin embargo iríamos contra nuestros principios como profesionales en Antropología si no intentáramos detectar los diferentes contextos sociales de procedencia de nuestros visitantes ya que estos afectan y condicionan el desarrollo de la propuesta planificada. Por ejemplo: el tiempo de concentración del grupo frente a explicaciones teóricas, los niveles de comprensión lingüística, de cuestionamiento, de aportes, etc.. Como plantea J.C. Tedesco dentro de la educación "los enfoques 'culturalistas' son muy importantes"..."el problema inicial para la práctica pedagógica consiste en reconocer la significativa diversidad existente en el punto de partida de toda situación de aprendizaje: desde la diversidad lingüística hasta la diversidad de las condiciones sociales, materiales y culturales de vida entre los distintos segmentos de la población" *(J.C Tedesco,1999:29*).

Sin embargo este problema no nos resulta fácil de resolver a la hora de la práctica diaria de la educación en el Museo. Sería muy difícil contar con un informe que nos brinde este tipo de datos de cada grupo que nos visita. Por estas razones recurrimos a la experiencia y recurrencia de las visitas de la gran mayoría de las escuelas sobre todos los 3ero y 4tos años. Esto nos permite ir previendo algunos aspectos del contexto socio-cultural de la escuela o colegio que ya nos ha visitado anteriormente. También es de suma importancia la madurez, sensibilidad y capacidad de observación del guía que deberá ser receptivo de estas consideraciones.

En forma resumida intentaremos ahora plantear los lineamientos generales de nuestras propuestas educativas para los grupos de educación primaria.

Las tres propuestas que presentamos están estructuradas en torno a las siguientes etapas:

a) información teórica mínima que le permita al visitante comprender cuál es la filosofía de nuestro Museo ya que a diferencia de otros, aquí se puede jugar, preguntar, interpretar, criticar, etc.. También se brinda información sobre las Ciencias Antropológicas, con el objetivo de que pueda hacer un mejor uso de la institución y por lo tanto sacar mayor provecho de su visita.
b) estímulo del visitante hacia la sensibilización con el material que se encuentra en las exposiciones y a su contextualización ambiental, cultural e histórica.
c) actividad lúdica educativa para cada grupo de edad y tema propuesto.

Propuesta Educativa 1

Para niños de Primer a Tercer grado la visita sobre Prehistoria Uruguaya incluye una primera Sala de Sensibilización donde se plantea la relación entre los ecosistemas naturales autóctonos y las culturas de cazadores recolectores y se realiza una experiencia de sensibilización con material original del acervo del Museo. Luego se visita la Exposición de Arqueología Nacional donde se tratan algunos temas que hemos aprendido que son de interés de todos los niños de Educación Primaria y que se repiten en planteamientos más o menos sencillos como por ejemplo ¿Cómo sabe un arqueólogo donde hay material indígena? Mi abuelo tiene una boleadora y puntas de flecha que encontró en el campo, si se las traigo ¿Ud. me dice qué antigüedad tienen

y de qué indios son? ¿Los indios eran tan inteligentes como nosotros? ¿Por qué no hay más indios acá?, etc. En definitiva los temas que hablamos en este recorrido surgen de la experiencia de recibir un grupo tras otro y de ver la recurrencia de algunas inquietudes aunque por supuesto siempre surgen preguntas novedosas que nos fuerzan a replantearnos nuestros saberes y discursos. Luego pasan a una propuesta lúdica que hemos llamado “Arqueólogas/gos en el laboratorio” que consiste resumidamente en la recreación del trabajo que realizan los arqueólogos en el laboratorio para extraer información sobre la vida de estos grupos desaparecidos a través de los objetos encontrados.

Propuesta Educativa 2

Para los grupos de 4to a 6to grado la propuesta es similar a la anterior con mayor profundidad en el tratamiento de los temas. Difiere en la parte lúdica ya que allí se plantea otra actividad que llamamos “Arqueólogos en acción” donde el niño imagina que es un arqueólogo que está realizando una excavación. En dicha excavación, representada en un imantógrafo, se observan diversos niveles estratigráficos correspondientes a los diversos períodos culturales de nuestro país debiendo elaborar hipótesis interpretativas a partir de los objetos encontrados. *(L. Cannella, 1998:21).*

Esta propuesta es la más solicitada ya que se enmarca dentro del programa curricular de 4to año de Primaria sobre prehistoria uruguaya. Además los temas de arqueología y prehistoria resultan para el docente, como para toda persona que no esté dentro de la especialidad, de mayor aridez y compleja comprensión ya que es muy escaso el material de divulgación disponible en nuestro país (salvo que opten por repetir las versiones de la prehistoria de principios de siglo).

Propuesta Educativa 3

Desde 1999 se ha incluido otra oferta educativa inspirada en una Exposición sobre los oficios tradicionales que están desapareciendo o que se encuentran sometidos a cambios profundos en su práctica y forma de transmisión. En esta propuesta educativa los niños realizan su propia investigación de la exposición, jugando a ser antropólogos sociales en una feria de trabajadores. Se les entrega una guía impresa y los educadores del museo los orientan en diferentes actividades lúdico educativas. En la propuesta se plantean tres ejes temáticos: la revalorización del saber popular como parte de nuestro patrimonio cultural intangible, la necesidad de tener una actitud crítica reflexiva frente a los cambios que permanentemente ocurren al interior de la cultura, analizando sus causas principales tanto en el medio rural como urbano y el cambio de ocupaciones laborales del género femenino y masculino a través del tiempo.

Esta propuesta es la menos solicitada, lo cual puede estar motivado por diversos factores: el tema específico de la Exposición no se encuentra en los programas curriculares de la escuela, los maestros se sienten capacitados para tratar el tema de “oficios” sin la necesidad del apoyo de un antropólogo social ya que ellos cuentan dentro de su capacitación con una preparación básica en investigación social. También se puede deber a que cuando vienen al Museo deben optar necesariamente por un tema para recibir el servicio educativo y jerarquizan el de culturas indígenas, etc..

En definitiva, si bien dentro del contexto socioeconómico actual nos resulta difícil motivar a otros y motivarnos a nosotros mismos, creemos que la interacción entre la Escuela y la División Antropología del MNHNA debe tender a afinar los instrumentos educativos con una mayor sintonía, para establecer los objetivos en común que compartimos en cuanto a la formación de los educandos. Deberíamos también, generar mayores y frecuentes espacios de encuentros interdisciplinarios que nos per-

mitan crear dentro de la crisis económica, opciones posibles para la formación de las generaciones futuras. La revalorización de las culturas indígenas, la comprensión del significado de la “pérdida de diversidad cultural” que sufrió nuestro país más que cualquier otro en América Latina, la promoción de los valores de la tolerancia cultural, los cambios y tensiones generados por la globalización y el reforzamiento de las identidades locales, los cambios en las estructuras familiares, los procesos de emigración, los cambios acelerados en las ciudades, etc. son todos temas de interés común de nuestras agendas.

La práctica educativa en el nivel de Educación Secundaria

En nuestro país hay muy pocos Colegios y exclusivamente en el ámbito de la educación privada, que cuentan entre su oferta de materias curriculares para el Bachillerato Internacional la materia de Antropología Social y Cultural. Esta disciplina se incluye dentro del grupo de las Ciencias Sociales entre las cuales el alumno puede optar. La experiencia resulta interesante ya que es la única oportunidad de practicar el rol docente en Antropología en estos grupos de edad, dentro del sistema de educación formal.

Si bien esta práctica docente es de sólo un año, nos arriesgamos a establecer algunas reflexiones que el futuro dirá en qué medida tienen un grado de veracidad.

En primer término los alumnos que eligen esta materia suelen constituir un número reducido en relación al número de alumnos que optan por las materias de las humanidades tradicionales como Historia o Geografía. Este hecho se puede atribuir a razones circunstanciales de cambios de docentes en la disciplina que han generado desconfianza e inseguridad entre los estudiantes.

Sin embargo puede haber otras razones más de fondo sobre el tema como por ejemplo, que los jóvenes prefieran optar por materias tradicionales que tienen desde primaria y de las que ya saben los lineamientos básicos de su funcionamiento.

Antropología Social y Cultural es una materia que no tienen muy claro de qué se trata. La propia dinámica del Colegio genera insuficientes oportunidades de comunicarnos con los alumnos de tercer grado como para presentar debidamente nuestra disciplina, la cual deberán optar por incluirla o no en su curriculum en 4to grado. En definitiva la llamada “resistencia al cambio” que nos caracteriza puede que sea una razón para tan baja inscripción de los jóvenes en este curso o sencillamente que nuestra disciplina es de interés de unos pocos (si bien los datos de ingreso a la Licenciatura de Antropología a nivel universitario demuestra el creciente interés en la materia en nuestro país).

El perfil de estos pocos estudiantes que asisten al curso es de jóvenes que demuestran audacia y curiosidad o que provienen del extranjero donde nuestra disciplina goza de mejores reconocimientos y consideraciones. De pronto deberíamos hacer una mirada más introspectiva y ver en qué medida estamos capacitados para explicar y demostrar la pertinencia de conocimientos antropológicos para jóvenes que quieren ser ingenieros en computación, empresarios, economistas, abogados, etc..

Tenemos la más profunda convicción de que para estas y otras profesiones la Antropología Social y Cultural brinda herramientas y perspectivas insustituibles para la comprensión del mundo cada vez menos ancho y ajeno, en el cual los jóvenes deberán desempeñarse en pocos años a nivel laboral. Habrá que estudiar y planificar mejor la estrategia comunicacional para transmitir con mayor eficacia la especificidad del enfoque antropológico. En definitiva creemos que esto nos pasa a muchos antropólogos a la hora de salir al mercado laboral y convencer a nuestros potenciales empleadores de cuál es el aporte diferencial de la Antropología entre otras Ciencias Sociales.

Otro aspecto enriquecedor de esta experiencia es la reflexión acerca del shock cultural que sufre un joven de 16 años al leer trabajos etnográficos sobre los Mardu del Desierto del Oeste australiano o los Yanomami de la selva Amazónica, por citar una experiencia concreta y reciente. Los ritos de iniciación, las relaciones entre los jóvenes, los sistemas de organización familiar, los métodos de curación, etc.. Es interesante ver cómo se manifiesta a nivel inconsciente el concepto evolucionista de la cultura que subyace en los programas de historia a pesar de las sucesivas reformas programáticas. Muchas veces estas estructuras mentales presentes consciente o inconscientemente en general en nuestra sociedad, dificulta la aceptación y comprensión de estas culturas contemporáneas desde su propia perspectiva.

En esta edad los jóvenes tienen una idea bastante acabada del mundo (o al menos así lo creen). Sin embargo resulta una experiencia movilizadora vivir con ellos el proceso de ir desarmando poco a poco preconceptos y estructuras mentales que parecían inamovibles. Analizar con ellos supuestos que creemos "universales" y que damos por sentados y fuera de cuestionamientos, como por ejemplo que el desierto es el peor lugar del mundo para vivir para nosotros y todo lo contrario para un Mardu. ¿Cómo guiarlos a comprender la lógica interna de otras culturas? ¿Cómo explicar que cada tema que vemos en "los otros" es un disparador para pensar en "nosotros"? La reflexión permanente sobre nuestra propia diversidad, la dinámica de cambio interna, nuestra falta de tolerancia con los de nuestra propia cultura, los complejos procesos culturales que desdibujan los límites de los opuestos (campo-ciudad, lo femenino-lo masculino, identidades elaboradas por oposición y no por superposición, los procesos de reterritorializaciones, emigraciones, etc.).

Todos los temas son puestos bajo un nueva mirada antropológica.

Para el estudiante resulta a veces difícil la comprensión de este nuevo enfoque y la práctica docente es un permanente desafío. Como dice Gardner "he propuesto que nos pongamos dentro de la cabeza de nuestros estudiantes e intentemos comprender tanto como sea posible las fuentes y las resistencias de sus concepciones". *(J. Gardner, 1997: 253).*

De estos cursos aprendemos que la flexibilidad mental no se pierde a los diez años, si bien el conservarla es privilegio de unos pocos, hay quienes la tienen o se esfuerzan por tenerla, lo cual no es menos meritorio.

La inclusión de Antropología Social y Cultural dentro de las exigencias curriculres de Primaria y Secundaria tanto en los Programas Nacionales como Internacionales, si bien seguramente no debe ser una idea novedosa, creemos que deberíamos retomarla cada vez con mayor fuerza en los tiempos que corren por la pertinencia de sus temas, de su enfoque y de sus técnicas de investigación.

Reflexión final

No podemos dejar de pensar en los Maestros y Profesores de todos los niveles de educación, tan admirados como criticados, víctimas y victimarios según con quién, cuándo y dónde se hable, por los errores, descuidos, falta de motivación. Todos aspectos justificados o no o ambas opciones simultáneamente. Ellos se ven sometidos a lo largo de sus vidas como trabajadores de la educación a esta permanente crítica. Sin duda nosotros nos vemos afectados por los mismos sentimientos encontrados de quienes se someten por elección o por imposición a una experiencia educativa de antropología.

Cuando se ejerce el rol de educador en Ciencias Antropológicas, vivimos con intensidad nuestra profesión de antropólogos ya que no tenemos forma, o no deberíamos tener, de cerrarnos al saber del otro, a experimentar la curiosidad de aprender de esa

"caja de herramientas" de la cultura que el otro nos muestra a través de una acción, de una pregunta, o de la misma falta de atención a nuestro estudiado discurso antropológico. Todo nos está dando un mensaje, toda la situación que estamos viviendo está inmersa en la "red de significados de la cultura".

El ejercicio de la docencia en Ciencias Antropológicas tanto en el Museo como en el Colegio invita a reafirmar la pertinencia de incluir formalmente esta materias en los curriculos de la Educación Primaria y Secundaria. Gardner plantea que "la educación efectiva siempre tiene problemas ya sea en la cultura en general o con los elementos que se dedican más a mantener un status quo que a desarrollar la flexibilidad. El corolario es que cuando la educación estrecha su campo de indagación interpretativa, reduce el poder de una cultura para adaptarse al cambio. Y en el mundo contemporáneo, el cambio es la norma" *(J.Gardner,1997:32*). Esta sería una de las principales respuestas del porqué y para qué educar sobre temas de las Ciencias Antropológicas en nuestros sistemas educativos. El aprendizaje de la Antropología implica un permanente ejercicio de flexibilidad mental ante las más diversas culturas, opiniones, contextos sociales, religiosos, etc..

La última reflexión es ¿cómo llegar adecuadamente, aun con nuestro mayor esfuerzo, a plantear los postulados de nuestra disciplina a los visitantes del Museo y a los alumnos reconociendo como ya lo hicimos en este artículo la existencia de los "factores de educabilidad" que cada vez polarizan más la sociedad desde el punto de vista socioeconómico? Como señala J.C. Tedesco, "es necesario reconocer que el objetivo de lograr mayor equidad social a través de la educación, no depende sólo de los cambios en la oferta pedagógica. La equidad es un fenómeno sistémico y, por lo tanto, sin modificaciones sustanciales en los patrones de distribución del ingreso será muy difícil avanzar en los logros educativos que permitan a la población tener acceso a los niveles de educación adecuados para su incorporación productiva en la sociedad." *(J.C. Tedesco,1999:46)*.

La educación de las Ciencias Antropológicas abre mentes y espíritus al cambio, su inclusión en diferentes niveles de la educación optimizaría la capacidad humana de comprender y aceptar al otro y adaptarse más rápidamente a los vertiginosos cambios sociales y culturales que estamos viviendo a nivel nacional y mundial. Cada uno desde su puesto sabrá promover lo mejor de esta disciplina para generar el mayor desarrollo, en sus múltiples concepciones, en beneficio de toda la comunidad.

Bibliografía

BRUNNER, Jerome (1997) *La educación, puerta de la cultura*, Aprendizaje Visor, EEUU.

CANNELLA, Leticia (1997) "'Qué la primera no sea la última' Experiencia educativa en Educación Inicial en el Museo Nacional de Antropología" in *Reflexión y Práctica*, Revista de ANEP, Montevideo.

CANNELLA, Leticia (1998) "Visitas escolares al Museo Nacional de Antropología de Uruguay" in *Umbral 2000*, Año II, No2, La Plata, Argentina.

COLE, Johnnnetta (1988) *Anthropology for the Nineties*, The Free Press, London.

Federación Uruguaya de Magisterio (2000) Revista *Quehacer Educativo,* 39, "Planificación", Edición Especial, Uruguay.

Federación Uruguaya de Magisterio (2001) Revista *Quehacer Educativo,* Uruguay.

GARCÍA CANCLINI, Nestor (1990) *"Culturas híbridas" Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Editorial Grijalbo, México, D.F.

GARDNER, Howard (1997) *La mente no escolarizada*, Editorial Paidós, Barcelona.

NASSIF, Ricardo (1986) *"Teoría de la Educación" Problemática pedagógica contemporánea, Serie Educación de Nuestro Tiempo*, Editorial Cincel, Madrid.

ROSSAL, Marcelo y TANI, Ruben (2001) “La antropología escolar y el mito euhemerístico” in *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Complilación y Edición Sonnia Romero Gorski, publicación del Depto. de Antropología Social de la Facultad de Humanidades de la Universidad dela República, Montevideo.

SACRISTÁN, José y PÉREZ GÓMEZ, Angel (1993) *Comprender y Transformar la Enseñanza*, Ediciónes Morata, Madrid.

STEWARD, Julian H. (1967) *Contemporary changes in traditional societies*, Vol 1, Unversity of Illinois Press.

TEDESCO, Juan Carlos (1999) *Paradigmas, Reformas y Maestros*, Fondo Editorial Queduca, Uruguay.



Francisco Piria: Etnógrafo del futuro

La novela de anticipación "El socialismo triunfante. Lo que será mi país dentro de 200 años"

Marcelo Rossal (CEIU)
Ruben Tani

"*Así aprendieron a ser pequeños los que vinieron al mundo para ser grandes de nacimiento*". (Piria,1898:167)

Introducción

El presente trabajo se ubica en el marco de una investigación a propósito de las relaciones entre el campo intelectual y el campo del poder cuando comienza a configurarse en su forma moderna el Estado uruguayo[1]. En este contexto, el caso de Francisco Piria (1847-1933) interesa especialmente en función de su condición de intelectual que incursionó en el campo de la crítica política y cultural, al tiempo que era uno de los empresarios más exitosos de su tiempo. Solía ocurrir que los intelectuales trabajaban desde el gobierno o eventualmente contra él: la relación del intelectual respecto del campo del poder -en el seno del campo del poder, como sector dominado- se puede visualizar en otros agentes de una manera «tradicional»[2]. El caso de Piria es diferente. Ajeno al campo del poder por la vía de la política y el gobierno -no detentó cargos políticos- era agente del poder de pleno hecho puesto que poseía una fortuna que lo hacía ineludible.

Si bien este trabajo considera los aportes de Arturo Ardao, Real de Azúa y Angel Rama, se trata de realizar un estudio de la relación entre el intelectual, el campo del poder y el espacio social. Francisco Piria fue un empresario con aspiraciones explíci-

---

1. La investigación a la que remitimos es "Campo del poder y campo intelectual en el Uruguay (1875-1915)". Producto de la misma son los trabajos: "Varela y Rodó: dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo"y "La antropología escolar y el mito euhemerístico" (2000; 2001).

2. Ejemplo de lo que afirmamos lo constituye el caso de José Pedro Varela (1845-1879), el «Reformador» de la escuela primaria uruguaya. Actúo en política junto a los intelectuales principistas, pasando luego a dirigir, desde el gobierno de Latorre, los asuntos relativos a la Educación Pública.

tas de ser recordado en la posteridad[3]. Los empresarios, esto es, los dominantes económicos son agentes «de hecho» del campo del poder en tanto que carece de importancia la legitimación política para que sean referentes en la acción de los gobernantes: son ineludibles en el marco del capitalismo. Además de ser promotor turístico e intelectual, Francisco Piria se dedicó especialmente al negocio de los bienes raíces entre otras inversiones y emprendimientos.

Hijo de inmigrantes italianos, nació en Montevideo el 21 de agosto de 1847. En su niñez es enviado a Italia donde es educado por su tío, un sacerdote jesuita. A los 12 años regresa a Montevideo, donde instala una casa de remates a la que publicita de forma innovadora. En 1873 cambió de negocio dedicándose a los bienes raíces: inició la venta a gran escala de terrenos a inmigrantes europeos, permitiendo el pago en cuotas mensuales. En los suburbios de Montevideo loteó grandes extensiones de tierra, trazando plazas, calles y barrios. En 1890 funda la ciudad de Heliópolis, luego Piriápolis. Distante de Montevideo 110 km., Piria construyó allí una gran infraestructura hotelera, portuaria, minera y agroindustrial en el territorio que abarca desde Pan de Azúcar hasta el Cerro San Antonio, departamento de Maldonado.

Elementos del pensamiento utópico

El Socialismo triunfante. Lo que será mi país dentro de 200 años (de Francisco Piria), es una novela de anticipación que tiene influencia de las obras de Julio Verne, al tiempo que es contemporánea de *Looking Backward, 2000-1887* de Edward Bellamy[4]. Realiza una descripción de los progresos técnicos similar a la de las novelas de ciencia ficción moderna, donde se predicen con exactitud adelantos científicos. Así como Verne escribió sobre cohetes espaciales, submarinos, helicópteros, aire acondicionado, misiles dirigidos e imágenes en movimiento, también mucho antes de que aparecieran estos inventos, Piria escribe sobre autos y vehículos aéreos que funcionan en base a aire comprimido, instrumentos inalámbricos de comunicación a escala global y nuevas fuentes de energía, especialmente energía solar.

En la citada obra Piria expone una doctrina didáctica vinculada al socialismo utópico de Saint-Simon, Fourier, Owen y Bellamy. El protagonista de *El socialismo triunfante* despierta en un Uruguay de fines del siglo XXI (en el 2098). Se trata de una época en la que se han realizado los sueños urbanísticos de los utopistas sociales, especialmente la idea de unir el campo con la ciudad[5].

Según K. Mannheim, sólo debe considerarse utópico aquel pensamiento que trasciende la realidad de su época e intenta destruir total o parcialmente el orden de cosas predominante en su momento histórico: "Cada época permite la aparición de aquellas

3. Y logra ello también en la utopía de su novela *El socialismo triunfante*: "*... Acaso el genio no brota espontáneo en todas las partes del mundo? Aquel hombre á quien aludes, fue el precursor de nuestros grandes fomentistas; fue el que leyó en el porvenir y comprendió la vitalidad inmensa de vuestra época. Hoy, comparado á nuestros emprendedores, sería un pigmeo; en tu edad fue un coloso: planteó la más vasta y benéfica de las operaciones de tierras del Río de la Plata*". (1898:231).

4. Publicada en 1888, 10 años antes que la de Piria, la novela de Bellamy tuvo gran repercusión en Estados Unidos y Europa y fue traducida a diversa lenguas. La novela anticipa obras de H. G. Wells, cuya famosa *Máquina del tiempo* es de 1895. La novela de Bellamy no describe la ciudad de Boston, sino una ciudad que posee un bienestar colectivo, sin corrupción, trabajo infantil ni ejército, que ofrece la posibilidad de escuchar música ejecutada en un centro social apropiado a tales efectos. Anticipa la radio igual que Piria. Bellamy dice que aunque *Looking Backward* es una novela fantasiosa pretende ser un pronóstico serio de acuerdo a los principios de la evolución de la próxima etapa del desarrollo social e industrial de la humanidad.

5. En Piriapolis tal aspiración es llevada a la práctica, procurando Piria establecer un continuo en la labor agro industrial portuaria y balnearia; con una idea de urbanización que contemplaba las diferentes formas de utilización de la tierra.

ideas y valores en los que están contenidas, en forma condensada, las tendencias no realizadas y no consumadas, que representan las necesidades de esa época" (1966:268).

Considerando que la *irrealidad* de la utopía radica en la imposibilidad total de identificación con un sistema de poder político dado, S. Vilar afirma que si bien los propósitos utópicos sufren variaciones respecto a la situación y contexto social, comparten la negación crítica al presente en nombre de un futuro más feliz, proyección de la capacidad crítica y anticipadora de nuevos territorios (1985:20). Las tendencias utópicas han dominado la mente occidental en diferentes épocas y la aspiración utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia y se produce dondequiera llegue la exacerbación del racionalismo. Pese a no compartir la consideración de la utopía a modo de aspiración heurística de la inteligencia humana, a los propósitos del presente trabajo resulta interesante detenerse en la particular conexión dialéctico-histórica entre utopía y razón referida. En este sentido, la razón moderna que postula Piria opone el socialismo razonado al socialismo anárquico.

Según P. Burger la «mitología de la razón» es equivalente a una «nueva religión: la última obra, la más grande, de la humanidad». (1996:211) Es en este sentido que Piria anuda a las diferentes religiones en base a la racionalidad de la fraternidad universal. La Razón deja de oponerse a las religiones fundamentando la fusión de razón y verdad, ejemplos de ello es el Tribunal de Pública Moralidad, omnisciente y justo, y por ende, inapelable. Esta institución figurada por Piria se asemeja al Gran Hermano orwelliano. Afirma Piria en su novela:

> "*El Tribunal de Pública Moralidad todos saben que existe, todos conocen sus benéficos efectos; nadie ignora sus inmensas ramificaciones; su acción se extiende en todas las poblaciones, hasta en el mismo hogar está; y nadie lo ve, respondió el anciano.*" (1898:187)

En síntesis, la fraternidad universal moderna propuesta por Piria se construye bajo la mirada atenta del Estado-Razón omnipresente.

Elementos del mito prospectivo: el socialismo progresista

En la novela de Piria aparece realizado el Estado Cisplatino, unidad regional integrada a un mundo sin fronteras, un estado de cosas en el cual no hay ejércitos ni Policía; no hay impuestos más allá de los que gravan el usufructo de la tierra. Los hijos de los ciudadanos son educados exclusivamente por el Estado a partir de los cinco años de edad y hasta los 15, la jornada de trabajo demanda dos horas diarias, la herencia es limitada a un mínimo y la tenencia de la tierra no puede pasar de 10 hectáreas, la práctica de diversas religiones y creencias es contemplada tanto como las ciencias ocultas. En esta utopía se ha eliminado la propiedad sobre los bienes de producción a gran escala y la humanidad ha vencido todas las enfermedades, aumentando extraordinariamente la expectativa de vida.

Las ideas sociales se concentran principalmente en la Cuarta Jornada[6] en la que el protagonista recorre la ciudad fantásticamente urbanizada de Montevideo. Allí se describe a la Confederación Universal que supone la eliminación de las fronteras y por consiguiente la fraternidad universal. Asimismo, se relata el proceso de revolución política y económica que se origina a partir de la eliminación de las aduanas, del pro-

---

6. La novela se estructura en 6 «Jornadas», que analogan el viaje de Piria al futuro con la semana de la Creación a la que le falta el descanso dominical.

teccionismo y la introducción del libre cambio universal. Se trata de una proceso de adelantos políticos, sociales y tecnológicos que configuran el socialismo *razonado* de Piria e incluye una reforma agraria gradual, basada en la progresiva eliminación de la herencia sobre los bienes y producción, especialmente sobre la tierra.

La imaginación que critica la realidad o el futuro que interpela al pasado

Retomando temas de sus obras anteriores publicadas en 1880 y 1886, Piria elabora un análisis orgánico de varios aspectos de la realidad política, económica y social desde 1875. Por ejemplo, en la Tercera Jornada, realiza críticas a las contradicciones de la estructura vigente en los gobiernos de fines del siglo XIX. Analiza el sistema electoral de la época de la siguiente manera:

> *"Enfeudado en el poder el partido dominante, para perpetuarse en él excogitaba de su inagotable repertorio de fraudes electorales todo un arsenal de ciencia-gatuna-electoral, mofándose así del pueblo, obstaculizando con todos los medios fraudulentos a su alcance el libre voto, y recurriendo a la violencia y a la fuerza para ahogar el sufragio libre cuando el fraude no daba resultado"* (1898:83).

Piria, en obras anteriores donde no se ahorra de criticar al sistema político uruguayo de fines del siglo XIX, considera que los hábitos políticos no respetan la Constitución que rige el país y señala el desequilibrio de los poderes del Estado, donde el Poder Judicial es débil frente al poder Ejecutivo y al Legislativo. El partido dominante se perpetuaba mediante un continuo repertorio de fraudes electorales, obstaculizando el voto libre con todos los medios fraudulentos a su alcance, pero también recurriendo a la fuerza cuando el fraude no daba resultado.

Piria considera que el mayor enemigo de la democracia son los partidos sin ideales, sin más propósito que el apoderarse del poder y de los empleos públicos, asegurándose así las elecciones para gobernar el país. En su obra *Un pueblo que ríe*, afirma:

> *"Los pilares y las llaves de este edificio gubernativo lo constituyen un reducido círculo de partidarios de pega, muchos de ellos, que todo lo aprueban y lo aplauden incondicionalmente, mientras venga la paga.*
> *Gran número de estos señores forman la titulada opinión pública que ha servido a los Varela, a los Latorre, sirven hoy a Santos por la misma razón que servirán mañana a cualquier Diablo: son una especie de lavativas de hospital, que a todos van bien: a todo se amoldan.* (...) *Para sostener ese mecanismo, se necesita dinero, muchísimo dinero;* (...). *Entonces para conseguir dinero se aumentan los impuestos... Consecuencia lógica: merma el consumo: La vida cara trae aparejada la emigración"*. (1886:158)

Para fomentar el desarrollo de la producción industrial, la educación y la salud locales, Piria considera beneficiosa la descentralización política: no puede aceptarse que la producción local se destine exclusivamente a satisfacer las demandas de la capital:

> *"Pues lo que se ha hecho ha sido sacar rentas por medio de múltiples y gravosos impuestos -abandono completo de la viabilidad-, centralización de todas las rentas departamentales, lo que constituye una verdadera usurpación, pues a los Departamentos apenas se les da la policía, y una fórmula de Junta y un poco de*

Instrucción mal paga. ¿Y quieren que progresen cuando ni un centavo se les deja para invertirlo en las más indispensables mejoras?” (1886:99)

En definitiva la novela de anticipación integra los análisis críticos económicos, políticos y sociales de sus obras anteriores en contraposición a un proyecto alternativo que descubre otros aspectos: religiosos, estéticos, tecnológicos y también la alquimia.

El campo intelectual y el poder simbólico

En términos de Bourdieu podría decirse que Piria[7] es un especialista en el trato con los bienes simbólicos: era un agente del campo del poder, dominante económico con vínculos inevitables respecto al poder político. Recibió reconocimiento como empresario, fundador de barrios y balnearios, pero no como intelectual. Aún así puede afirmarse que su práctica discursiva manifiesta el proceso de diferenciación social que se estaba produciendo en la sociedad uruguaya[8].

Cabe considerar a Piria como un agente social perteneciente a un campo intelectual, como José Pedro Varela o como Ángel Floro Costa[9]. Esto conduce a seguir no una lectura interna de las obras de Piria, sino un análisis de *lo enunciado* enmarcado en *sus condiciones sociales de producción*. Así, Piria representa un momento en el proceso de configuración estatal, en el sentido de su creciente complejidad, siendo esto parte del desenvolvimiento de la diferenciación en el campo del poder y en el campo intelectual. Asimismo, cuando examina el fenómeno de la educación y establece consideraciones acerca de las responsabilidades y limitaciones del Estado, Piria critica la modernización económica y tecnológica impulsada por la reforma vareliana: aunque meritoria en ciertos aspectos, la educación común continúa reproduciendo las desigualdades sociales:

“La instrucción del pueblo era la bandera que desplegaba a los cuatro vientos la tendencia liberal (...) La educación común sobre las bases de la mentira era un mal”. (1898:98)

Tanto Varela como la «sociedad de amigos de la educación» son agentes productores de teoría en el campo intelectual reconfigurado a partir de 1875 y son también agentes concretos de la producción del Estado. Piria realiza observaciones críticas a propósito de los agentes, de las funciones y de las instituciones del Estado en el proceso de construcción moderna de las mismas (esto es, entre 1875 y 1898) así como también ofrece consideraciones acerca del futuro. Demostrando un cabal conocimiento de las investigaciones realizadas en la época. Tiene una actitud cuidadosa respecto a datos y estudios existentes; en otras obras se recogen cuadros con datos de inmigración, producción y exportaciones, datos relacionados con su incansable actividad empresarial.

En épocas de la juventud de Piria, en momentos del «dominio» de los principistas, los intelectuales participaban mayoritariamente del campo del poder, integraban el

7. Piria editó 20.000 ejemplares de su obra *Un pueblo que ríe*, «para ser distribuidos gratuitamente entre todos los hombres trabajadores y amantes del progreso que existen en la República, á los que va dedicado este folleto». El «folleto» era un libro de 223 páginas. Esto deja en claro el interés de Piria en convertir capital económico en capital simbólico y cultural.

8. Hasta Vaz Ferreira, primer uruguayo «productor simbólico de tiempo completo», los intelectuales solían ser además políticos, empresarios, ganaderos, periodistas, profesionales: Roxlo, Rodó, Reyles, Zorrilla de San Martín, Gallinal, Figari, etc., son ejemplos de lo que decimos.

9. Intelectual y político contemporáneo de Piria; vivió largos años de exilio en Buenos Aires.

Parlamento, ocupaban cargos ministeriales y hasta la Presidencia (J. Ellauri). En la época del primer impulso modernizador del Estado que coincide con la administración de Latorre, los intelectuales comienzan a ser considerados en función de la producción de instituciones estatales. En especial, con el desarrollo del aparato educativo, se incorporan nuevos y numerosos re-productores simbólicos, que pasan a integrar el campo intelectual en su proceso de acelerada y diferenciación social. En ese momento histórico la figura de Piria demuestra la todavía importante presencia del intelectual diletante y polifacético en el preciso momento en que habría de comenzar su declive.

"¿Soy aún un habitante del siglo XIX?"

En función de la situación política dominante así como respecto al proceso de diferenciación social pueden distinguirse en forma preliminar, tres etapas en el proceso de desarrollo del campo intelectual uruguayo contemporáneos a Piria[10]:

1) *Militarismo* (1876-1887): José Pedro Varela, José Pedro Ramírez, Carlos María Ramírez, Francisco Antonio Berra, Carlos de Castro, Prudencio de Pena.
2) *Post-militarismo* (1887-1903): Eduardo Vásquez Acevedo, Martín C. Martínez, Prudencio Vázquez y Vega, Ángel Floro Costa, Francisco Bauzá, Juan Zorrilla de San Martín, Orestes Araújo.
3) *Primer Batllismo* (1903-1915): Eduardo Acevedo Díaz, Carlos Reyles, Pedro Figari, Carlos Roxlo, José Enrique Rodó, Carlos Vaz Ferreira, Orestes Araújo, Alberto Nin Frías, Emilio Frugoni.

La mayor parte de los nombres que figuran en esta nómina, se vinculan con la educación o tienen una preocupación por ella, son docentes universitarios o han creado instituciones educativas. Sin embargo, las relaciones entre los intelectuales que participan de una u otra forma en el gobierno no son siempre armónicas.

Si bien existía una insistencia en la escolarización, los esfuerzos gubernamentales eran limitados y llevados adelante con una actitud que no tiene como objetivo el desarrollo económico y social del país, afirma Piria en una visión retrospectiva que hace en su novela:

> *"Por otra parte, un buen sistema de educación no significa solamente tener escuelas elementales en las que se enseñara a leer y escribir (...) un buen sistema de instrucción y educación crea, con las escuelas industriales, hábiles obreros; multiplica la industria y el comercio; los perfecciona con la enseñanza científica..."* (1898:119).

La importancia de los aspectos educativos, vinculada a la conformación del sistema estatal y cultural, tiene en la crítica "utópica" de Piria una interpretación dirigida hacia el futuro -el año 2098- que nos hace participar en la construcción de una sociedad que es a la vez real y posible en el juego de la dispersión en el archivo (Foucault, 1995:235).

Su obra presenta otro caso que plantea la tensión entre una concepción estado-céntrica y una propuesta descentralizadora. Se puede situar el pensamiento de Piria

10. Cabe aclarar que el encuadramiento de los intelectuales presentados se basa en función de los vínculos de los mismos en el seno del campo del poder. Por ejemplo Vásquez Acevedo es rector de la Universidad desde fines del periodo militarista, pero su obra más saliente se concluye en el periodo que le sigue.

como enfrentado al marco del centralismo gestado desde el Decreto-Ley de Educación Común del Gobierno Latorre (Araújo, 1911:485).

Esta tensión involucra a los intelectuales que hemos mencionado en las tres etapas, todos ellos agentes importantes en el proceso de diferenciación y complejidad del espacio social que tiene lugar a partir de la modernización que inaugura para el Uruguay un nuevo estadio en el proceso de la civilización (Elias). Desde el punto de vista de la antropología, éste puede considerarse un proceso de evolución de las «técnicas corporales» (Mauss)[11]. Bourdieu y Foucault coinciden en la preocupación por el *campo social incorporado* en uno y *el poder moldeando al cuerpo* en el otro. Ambos se muestran de acuerdo que tras la «reproducción» adviene la resistencia y la subversión, la posibilidad de producir la historia: *"el hombre fue industrial, mejoró su manera de vivir, pero trabajó más; mejor dicho, la industria convirtió al hombre en máquina*." (Piria, 1898: 157)

El interés de Piria en la formación intelectual y corporal se expresa especialmente cuando se refiere al sistema educativo del año 2098. Según las etapas que propone Piria en su utopía, la educación primaria se da de los 5 a los 9 años. A las cinco toman un baño, a las seis desayunan, se recrean, corren, hacen gimnasia, a las seis entonan el himno al Creador, luego:

> *"Es un encanto ver aquellos pequeños talleres de juguetería, en donde se forman ebanistas, mecánicos, joyeros, relojeros, -talleres a vapor con pequeñas máquinas movidas por aire comprimido,-escultores, pintores.*
> *Lo que me llamó más tarde mi atención, fue el pequeño campo de experimentación agraria, en donde el niño de siete años hacia experimentos sobre el cultivo intensivo y sobre los extensivos. El campo de experimentación lo constituía un pedazo de tierra de diez metros cuadrados, verdadera miniatura en su distribución, en las que se admiraban las futura dotes del futuro agricultor"*. (1898: 142-3)

La educación secundaria va de los 9 años a los 15. Los jóvenes se perfeccionan en los estudios superiores: historia, astronomía, geología, física, química, matemáticas, economía política, mecánica, agronomía y nociones de derecho público. (1898: 148) La enseñanza superior va de los 15 a los 21 años: Si quieren *"perfeccionarse en alguna especialidad del saber humano, ya sea la cirugía como en la química, física, letras, leyes, derecho, economía política, agricultura, enología, ingeniería en sus diversas ramificaciones, éste puede hacerlo libremente en los politécnicos nacionales o en las facultades científicas particulares"*. (1898:152)

A salir del secundario el estudiante recibe un diploma en el que consta la orientación elegida; a los 21 años rinde el último examen que le habilita al desarrollo de una vida dedicada al estudio, aunque la formación científica se suele desarrollar completamente antes de los 21 años.(1898: 152)

En el Uruguay real de Piria la enseñanza laica, gratuita y obligatoria se dedica a iniciar a niños y jóvenes en la escritura, en las nociones de matemáticas y lecciones librescas, pero...

> *"Las escuelas educaban a la juventud para, en su casi totalidad, obtener medianías: un lustre falso, un barniz de ideas generales, y en el fondo mucha petulancia. (...) Los enemigos más encarnizados de los pueblos fueron siempre los analfabetos, los burocráticos, los profesores ignorantes, los políticos niños o de mala fe, los diplo-*

---

11. Ver Tani y Rossal, *La antropología escolar y el mito euhemerístico*, Anuario de Antropología, 2001.

máticos imposibles, los generales de cartón, y la inacabable retahíla de simples ciudadanos convertidos en jefes y oficiales por favor especial de los mandones imbéciles, cuando no usurpadores de los dineros públicos, que de esa manera repartían a la marchante los dineros de los pueblos trabajadores entre sus cohortes de paniaguados". (1898:116-7)

F. Piria narra en su novela que casi todos los Departamentos de la República tiene Facultades o Institutos Superiores y allí surgen científicos criollos que compiten con los extranjeros en cuanto a invenciones, construcciones y creaciones. Este cuerpo de funcionarios de un estado descentrado y dinámico, relativo a la producción de riquezas y conocimiento, supone cierta configuración geopolítica y demográfica del país que difiere de la realidad que el autor critica. Así, afirma en su novela:

"La humanidad en tu época se preocupaba muy poco del mañana; marchaba adelante, en verdad, pero fija la mirada en el pasado, en el cual se inspiraba para resolver los problemas del porvenir, sin tener en cuenta que ni las generaciones del presente se asemejan en un todo a las del pasado y ni las de mañana tendrán en rigor nada de absoluto con las de hoy". (1898: 169)

Este contraste entre el pasado y el futuro interpela en la ficción al personaje Fernando -Francisco (Piria)- e inquieta al lector cuando el narrador le hace participar en una etnografía nativa[12], capaz de interpretar la cultura de una misma comunidad en el futuro, valiéndose de textos y documentos no ficcionales. Esta práctica señala que el «estar allí» combina un conjunto de hipótesis prospectivas con una interpretación retrospectiva.

Piria propone una evolución independiente de la comunidad uruguaya, un desarrollo sostenido interesado en el proceso educativo y cultural del Uruguay, lo que incluye el análisis de la política fundacional supuesta por la Reforma Escolar. Su interés no disocia los estudios económicos de los estudios culturales y de los fenómenos educativos. Por el contrario, tanto sus obras de análisis social así como su pionera novela de anticipación exponen las relaciones entre el campo educativo y el campo cultural. Así, no resulta extraño que Piria considere negativamente una educación que reproduce conocimientos cristalizados respecto al aprendizaje de lenguas: *Mucho latín, mucho griego que no aprendían nunca, y poquísima gramática y ortografía en muchos casos*. (1898:150) Se trata de una observación que refiere a la importancia del conocimiento eficaz de la lengua materna y relaciona su concepto de autonomía cultural con su correlativa autonomía lingüística:

"De nuestro antiguos modismos, que habíanse ido incorporando a las costumbres nacionales, surgió paulatinamente y con el transcurso de los años, una nueva lengua muy distinta de la sancionada por la Academia Española, de la cual se independizaron las Repúblicas del Río de la Plata con su nuevo y gran diccionario rioplatense, confeccionado por la Argentina, el Uruguay y el Paraguay el año 1988". (1898:153).

Este reconocimiento de una "nueva lengua" no resulta excesivamente optimista si consideramos que en 1889 se publica primero en Salto y luego en Montevideo en 1890, el *Vocabulario rioplatense razonado* de Daniel Granada, primero en utilizar el concepto "folklore" en Uruguay según Lauro Ayestarán (1957:XVI).

---

12. Ver Tani, R., *¿Es posible una antropología hermenéutica?*. Montevideo, FHCE, 2001.

Todo el empeño que pone Piria en analizar las potencialidades que aquella "Atenas" debería desarrollar, parece estar referido a conjurar uno de los efectos perversos de la ambigüedad que surge de la independencia política sin independencia cultural:

> *"¡Ingratitud! ¡Moderna Atenas, proscribía al día siguiente de haber endiosado a sus hombres consulares, a sus patriotas; el destierro era a veces la recompensa: siempre el olvido!"* (1898:151).

Esta expresión enfática parece confirmar el desconocimiento que ha sufrido su obra por las prácticas intelectuales que tienen por cometido reproducir el "orden del discurso" en la conformación de nuestro Canon. Quizá esto demuestre que el análisis prospectivo que realiza Piria de la distintos aspectos que conforman nuestra cultura "presente" explica el desarrollo recurrente de una matriz euro-céntrica subdesarrollada .

Bibliografía

ARAUJO, Orestes (1911) *Historia de la Escuela Uruguaya*, Dirección General de Instrucción Pública - "El Siglo Ilustrado", Montevideo.

ARDAO, Arturo (1971) *Etapas de la inteligencia uruguaya*, UDELAR, Montevideo.

BARRÁN, J. P., "La primera utopía uruguaya" in *Marcha*, 18 de marzo de 1966.

BOURDIEU, Pierre (1997) *Las reglas del arte*, Anagrama, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre (1999) *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires.

BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (1995) *Respuestas: Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México.

BURGER, Peter (1996) *Crítica de la estética idealista,* Visor, Madrid.

CAETANO, Gerardo y GEYMONAT, Roger (1997) *La secularización uruguaya (1859-1919)*, Taurus, Montevideo.

CAETANO, Gerardo (2000) *Los uruguayos del Centenario. Nación, ciudadanía, religión y educación (1910 – 1930)*, Ed. Santillana/Obsur, Montevideo.

CHARLE, Christophe (2000) *Los intelectuales en el siglo XIX*, Siglo XXI, Madrid.

CHERRO, L. M. (1990) *Por los tiempos de Francisco Piria*, Asociación de Fomento y de Turismo de Pirlápolis, Montevideo.

DARNTON, Robert (1995) "Historia y Antropología" in HOURCADE, E., GODOY, C. y BOTALLA, H., *Luz y contraluz de una historia antropológica*, (comps.), Biblos, Buenos Aires.

DELIO, Luis (1999) "Una aventura utópica del Uruguay a fines del siglo XIX" in *Revista de la Facultad de Derecho*, Nº 15, Ene./Jun, Montevideo.

DEMASI, Carlos (1999) "De Orientales a Uruguayos (Repaso a las transiciones de la identidad)" in *Encuentros*, CEIL/CEIU/FHCE/UDELAR – FCE, Nº 6, Montevideo.

DUMAR, Diana (2000) "La política educativa de la Reforma Vareliana en la promoción de textos escolares: Innovación y ruptura" in *International Standing Conference for the History of Education XXII*, Universidad de Alcalá de Henares (España).

FOUCAULT, Michel (1985) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México.

GANDOLFO, E.,"El socialismo triunfante o lo que será mi país dentro de 200 años" in *Jaque*, 14 de diciembre de 1984, Montevideo.

GUIGOU, Nicolás, ROSSAL, Marcelo y TANI, Ruben (2000) "Marco de Regulación Políticamente Correcto en el Uruguay post estadocéntrico" in *Seminario: "Grupos Minoritarios en el Uruguay"*, Centro de Estudios Interdisciplinarios Uruguayos/FHCE, Montevideo.

GUIGOU, Nicolás y TANI, Ruben (2001) *Por una antropología del "entre"*, FHCE – Publicaciones Universitarias, Montevideo.

GRANADA, D. (1957) *Vocabulario rioplatense razonado*, Colección de Clásicos Uruguayos, Montevideo.

JACOB, Raúl, "Turismo y balnearios" in *La quimera y el oro*, Montevideo.
LENZI, R., ARANA, M. y BUCCHIARDO, L., 1985, *El Montevideo de la expansión* (1868-1915), E.B.O., pp. 43-50, Montevideo.
MANNHEIM, Karl (1966) "La mentalidad utópica" in *Ideología y Utopía*, Aguilar, Madrid.
ODDONE, Juan A. (1967) *Economía y sociedad en el Uruguay liberal*, E.B.O., pp. 198-211. Montevideo.
PATRICK, Henry (PIRIA, Francisco) (1880) *Las impresiones de un viajero en un país de llorones*, Montevideo.
PIRIA, Francisco (1886) *Un pueblo que rie*, Tipografía La España, Montevideo.
PIRIA, Francisco (1898) *El socialismo triunfante. Lo que será mi país dentro de 200 años*, Dornaleche y Reyes, Montevideo.
RAMA, Carlos (1957) *José Pedro Varela Sociólogo*, Medina, Montevideo.
RAMA, Angel (1982) *Los gauchipolíticos rioplatenses,* Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
REAL DE AZÚA, Carlos, *Escritos*, Arca, Montevideo.
ROSSAL, Marcelo (2001) "Algunas reflexiones en torno al campo del poder en la dictadura 'civico - militar'" in *Encuentros*, , CEIL/CEIU/FHCE/UDELAR – FCE, Nº 7, Montevideo.
TANI, Ruben (2001) *¿Es posible una antropología hermenéutica?*, FHCE/Publicaciones Universitarias, Montevideo.
TANI, Ruben y ROSSAL, Marcelo (2001) "La antropología escolar y el mito euhemerístico" in *Anuario de Antropología Social y Cultural*, Depto. de Antropología Social/UDELAR/FHCE – Nordan Comunidad, Montevideo.
TANI, Ruben y ROSSAL, Marcelo (2000) "Varela y Rodó: Dos actitudes culturales complementarias del imaginario uruguayo" in *Anuario de Antropología Social y Cultural en el Uruguay*, Depto. de Antropología Social/UDELAR/FHCE – Nordan Comunidad, Montevideo.
VILAR, Sergio (1985) *El viaje y la eutopía*, Laia, Barcelona.



Arqueología y Antropología Social: Investigación en el extinto poblado de Víboras[1]

(Carmelo, Dpto. de Colonia)

Dirección de proyecto: Antonio Lezama

Presentación

El proyecto de extensión universitaria se propuso hacer participar a los estudiantes y docentes liceales de la ciudad de Carmelo, a los aficionados a la arqueología y a los investigadores de la historia local, en la investigación de Arqueología Histórica Colonial que estamos desarrollando sobre el sitio del extinto poblado de "Las Víboras".[2] Esta participación buscó difundir los conocimientos adquiridos sobre el tema de la formación del entramado social de nuestra campaña,[3] así como sensibilizar a la población local sobre el valor de su patrimonio arqueológico, enseñando la metodología específica de la arqueología con que necesariamente debe ser abordado, llevando a la práctica el concepto de que la protección a largo plazo del patrimonio histórico sólo es posible cuando la ciudadanía se vuelve protagonista de su estudio y preservación.

Asimismo, en coordinación con la Dra. Sonnia Romero del Departamento de Antropología Social, se aprovechó la oportunidad de las actividades arqueológicas para realizar un relevamiento de tradición local a propósito de los sitios arqueológicos, priorizando la perspectiva teórica de la identidad cultural. Al combinar la actividad de un equipo arqueológico con otro de antropología social, el proyecto permitió también avanzar en la generación de conocimientos con una metodología interdisciplinaria. La estrategia con-

---

1. El proyecto cuenta con financiación de la Comisión Sectorial de Extensión y Actividades en el Medio de la Universidad de la República (CSEAM), está bajo la responsabilidad del Dr. Antonio Lezama del Departamento de Arqueología, contando, para los aspectos antropológicos, con la colaboración de la Dra. Sonnia Romero del Departamento de Antropología Social, ambos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

2. El proyecto de extensión se inserta en el proyecto de investigación (DT) del Dr. Antonio Lezama: "*Arqueología Histórica del departamento de Colonia: Investigación de la Vida Rural en el Siglo XVIII*".

3. Ver Lezama, A. y Baeza J. 1993; Lezama, A; Baeza, J. ; Onega, E. y Suárez, R., 1996; Lezama, A, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001ª, 2001b.

sistió en vincular la investigación académica, con la participación de estudiantes liceales, docentes del liceo de Carmelo y aficionados locales, en interacción con el responsable y los demás integrantes del equipo de investigación.[4] Esperamos que la compenetración con su pasado, con los métodos para conocerlo e interpretarlo, que la estrategia elegida, haya producido en los jóvenes y demás pobladores un impacto positivo, contribuyendo a su desarrollo como actores comprometidos en la factibilidad de acciones investigativas y culturales localizadas en la región.

Introducción

Desde mediados del siglo XVIII hasta julio de 1846 existió, sobre una lomada suave que se vuelca sobre el curso medio del arroyo de Las Víboras, un centro poblado, cabeza del llamado "Partido de Las Víboras", una de las primeras circunscripciones administrativas de nuestro territorio. Dicho pueblo, surgido -como muchos otros- espontáneamente, es reflejo y ejemplo del proceso original de colonización y desarrollo del tejido social que poblara nuestra campaña. Su importancia histórica se evidencia en el hecho de ser el origen de las actuales ciudades de Carmelo y Nueva Palmira, lo que se refleja en una importante bibliografía específica.

Su significación en la formación identitaria de dichas localidades es evidente, agregándose además su potencial turístico, en un área especialmente orientada hacia la explotación del turismo histórico, encontrándose el sitio del pueblo de Víboras, a unos quince kilómetros de ambas localidades, ubicándose en una posición intermedia entre la Capilla de Narbona y la Calera de las Huérfanas. Desde el punto de vista arqueológico los vestigios del antiguo pueblo de Víboras tienen un gran potencial como consecuencia del hecho de su brusca desaparición y la no reocupación del sitio -algo así como una modesta Pompeya- ya que, de este modo, potencialmente, no hay superposición ni mezcla de materiales de épocas posteriores. El proyecto arqueológico se plantea volver a ubicar sobre el terreno la disposición original de las construcciones y estructuras asociados, recuperar el acervo material utilizado por sus ocupantes, interpretarlos arqueológicamente y, en función de los resultados obtenidos, avanzar en el conocimiento histórico de la época.

Historia

Es muy importante el acervo documental en el que aparecen referencias sobre el pueblo de Víboras.[5] También se cuenta con testimonios oculares de viajeros que conocieron el pueblo, destacándose los de Juan Antonio Larrañaga en 1815 y de Auguste de Saint Hilaire en 1820. El primero describe al pueblo constituido por "... casas todas de paja, pero muy esparcidas" (Larrañaga, 1968: 128) y el segundo habla de "Las chozas que componen ese pueblo, bajas, muy chicas, separadas unas de otras, la mayoría

4. Para la realización del proyecto se contrataron los Licenciados en Antropología Andrés Florines, Rafael Suárez y Javier Vega y a los estudiantes avanzados Víctor Sánchez, Alejandra Bardier y Sofía Buzchiazzo.

5. Una parte importante de dicho acervo se encuentra publicado, en particular en los apéndices documentales de la Historia del Consulado de Comercio de Montevideo (1815-1816), publicada por Aurora Capillas de Castellanos en 1964 y de los Antecedentes históricos del antiguo puerto de Las Vacas (El Carmelo), del extinguido pueblo de Las Víboras y de la "Calera de las Huérfanas, publicado por Natalio Abel Vadell en 1955. Otros están debidamente referenciados, encontrándose en su mayoría en los Archivos Generales de la Nación del Uruguay y de la Argentina. Como parte del trabajo del proyecto se hicieron fotografías digitales de varios cientos de páginas de documentos del Archivo General de la Nación.

están alineadas alrededor de una plaza cubierta de césped y de forma cuadrangular. “La iglesia ocupa el punto más alto de la plaza, es chica y cubierta de paja como las casas.” (tomado de Barrios Pintos, 2000: 384).

En el plano de las obras editadas numerosos son los capítulos consagrados al antiguo pueblo de Las Víboras en distintas investigaciones históricas. La monografía más exhaustiva es la publicada por Natalio Abel Vadell: “Antecedentes históricos del antiguo puerto de Las Vacas (El Carmelo), del extinguido pueblo de Las Víboras y de la *Calera de las Huérfanas*” (Buenos Aires, 1955).[6] Si esquemáticamente dividimos en tres etapas la historia del pueblo de Víboras -origen, desarrollo y abandono- cada una de ellas se caracteriza por poseer rasgos originales cuyo mejor conocimiento sin duda va a contribuir a una mejor comprensión de nuestro pasado colonial y de los primeros años de vida independiente. En cuanto a su origen, se destaca su carácter gradual, fruto de un lento proceso que quizás tenga su primer jalón reconocible (esperemos que pueda serlo arqueológicamente) con la instalación de la llamada Guardia de Las Víboras, probablemente ya instalada a partir de la devolución de la Colonia del Sacramento a Portugal en 1715 o durante las hostilidades sostenidas contra los portugueses en 1735. Este proceso fue sin duda también alimentado, desde el comienzo del siglo XVIII, por el establecimiento en la región de las primeras estancias, el que conllevará el asentamiento de una numerosa población, que se organizará en torno al llamado “partido” de Las Víboras.[7] Es, sin duda, la satisfacción de las necesidades sociales de dichos habitantes: civiles-religiosas, de justicia y policía, de intercambio comercial, la que sustentará la existencia del pueblo de Víboras a lo largo de aproximadamente cien años.[8]

En relación a la desaparición del poblado, provocada por el incendio de 1846 y que recibe el golpe de gracia con el de 1862, es de destacar la contradicción entre la voluntad de traslado, manifestada desde 1801, por parte de sus habitantes, encabezados por el cura párroco correspondiente,[9] voluntad que será recogida y ordenada por el gobierno de Artigas en el año de 1816, y su permanencia hasta su primer incendio durante la guerra grande, destacándose la prolongación en el tiempo de los juicios civiles que se plantearon en los años siguientes a raíz de los derechos adquiridos sobre las tierras, los que tendrán un final drástico cuando los ranchos de algunos de los pobladores que se habían reinstalado sean quemados -por orden judicial- en 1862.[10]

6. A esta debemos sumarle, como investigación específica, el trabajo publicado por Ricardo Cecilio Gallardo: “Del Histórico Partido de las Víboras” (Montevideo, 1978), deben destacarse también los capítulos existentes en la monumental obra de Aníbal Barrios Pintos: “Historia de los Pueblos Orientales” (2ª ed., Montevideo, 2000) y en la obra de Hugo Dupré: “Historia del Departamento de Colonia” (Colonia, 1994).

7. Sea como fuere terminó siendo el punto de nucleamiento de una numerosa población, con un importante componente étnico indígena (Vadell, 1949: 216, señala la posibilidad de que el pueblo se haya iniciado como una reducción indígena ya que en 1746 el obispo de Buenos Aires nombra, como cura para el “partido de las Víboras” –todavía no el pueblo- a un sacerdote franciscano “inteligente” en el idioma de los indios).

8. Podemos tener una idea de la densidad del tejido social involucrado a través de la investigación que está llevando adelante la Lic. Isabel Barreto (comunicación personal), sobre la población histórica de Víboras ya que lleva relevados en el libro de defunciones de la parroquia de Las Víboras, para el período 1771-1801, 601 entierros realizados al interior de la capilla (circunstancia que debe tener un claro reflejo arqueológico).

9. Estos pedidos de traslado se fundamentaban en la mala situación del pueblo y en su extrema pobreza –dato que coincide con el testimonio de los viajeros citados- argumentos que, sin embargo, entran en contradicción con la propia persistencia del pueblo y, principalmente, con algunos elementos que, como veremos en el próximo apartado, ya han sido detectados arqueológicamente.

10. Esta última información fue proporcionada, durante el desarrollo del proyecto, por el Escribano Enrique Almeida, Investigador de Nueva Palmira.

Arqueología

Antecedentes

La ubicación del lugar donde estuvo emplazado el antiguo pueblo de las Víboras se ha conservado en la tradición local. El dato, transmitido oralmente, ha sido repetidamente confirmado por el hallazgo -generalmente durante las tareas agrícolas- de objetos correspondientes al período colonial. Esos objetos, a los que deben sumarse algunos que como la cruz de hierro y la campana de la capilla que se conservan en el museo parroquial del Carmen y en el museo municipal de la Casa de la Cultura (ambos en Carmelo), así como en colecciones particulares. Además de estos hallazgos fortuitos tenemos conocimiento de una intervención llevada adelante por el aficionado a la arqueología F. Lucas Roselli, probablemente en la década de 1960, la que fue publicada bajo el título "Metalurgia colonial en *Las Víboras*" en el año de 1970, que ayudan a apreciar el potencial arqueológico de la zona,[11] en particular por la mención a la existencia de cimientos en piedra, la que es extraordinaria ya que, tanto en las descripciones que se hacen del pueblo en los pedidos de traslado, como en el testimonio de los viajeros no se habla más que de ranchos miserables, construcciones de barro y paja. Sin duda la confirmación de la presencia de estas estructuras debe llevarnos a interesantes reflexiones sobre las limitaciones del testimonio histórico y la necesaria complementariedad entre Arqueología e Historia.

Las prospecciones realizadas sobre el terreno, previamente al desarrollo del proyecto, permitieron comprender algunas de las particularidades del sitio y planificar las actividades de investigación.[12] Así se pudo observar que el área se encuentra en un punto marginal a las actuales vías de circulación, ubicándose al extremo de un camino vecinal, intransitable en épocas de lluvia. La zona en la que estuvo ubicado el pueblo está actualmente dedicada a explotaciones agrícola-pastoriles. Topográficamente está caracterizada por una pequeña loma (bordeada por el camino de acceso) que luego se vuelca en una lomada suave y bastante aplanada hacia el arroyo de las Víboras. Los vestigios arqueológicos se encuentran dispersos sobre una superficie de aproximadamente 500 por 1000 metros, orientada norte-sur.La concentración de objetos en superficie es variable.[13] Estos materiales están compuestos en su mayoría por fragmentos de piedra, ladrillo, cerámica, loza, vidrio, hierro. Desde el punto de vista de la identificación cronológica de los objetos, tanto los vidrios como las cerámicas, configuran claramente un contexto del siglo XVIII y primer mitad del siglo XIX. Si bien el área ya ha sido visitada por coleccionistas y los objetos más vistosos son recogidos por los

---

11. "Nuestra primera sorpresa fue el descubrimiento, a 70 centímetros de profundidad, de un gran cimiento de piedra, granito extraído del cerro Carmelo (antes Escobar), al parecer en forma de arco.... A la misma profundidad se descubrió una explanada enladrillada, con tejuelas de poco espesor. Se encuentra en lo más alto de la loma del lugar. ¿Sería algún fortín? Rescatamos en la superficie, y durante las excavaciones, monedas coloniales de plata, llamadas macuquinas,... monedas españolas del siglo XVII, abundantes fragmentos de loza, entre ellas loza de Talavera de la Reina,... loza de Macao... En todas las pequeñas excavaciones encontramos ladrillos, en la superficie también restos de yeso, piezas de hierro, vidrio,..una medalla de la Virgen de Luxan.. y varios pequeños tinteros de gres." Más adelante agrega el hallazgo –punto central de su artículo- de unos moldes tallados en arenisca y que el interpreta como destinados a la fundición de metales.

12. Se realizaron tres visitas a la zona que estuviera ocupada por el antiguo pueblo de las Víboras, la primera en el curso del relevamiento que hiciéramos en 1993 por convenio con la Comisión Nacional del puente Colonia-Buenos Aires, la segunda durante el desarrollo de las investigaciones realizadas en 1999-2000 sobre el sitio de la estancia de Escobar, ubicado a unos 5 kilómetros de de Víboras y lindero durante la época colonial y la última, el 22 de febrero del 2001. En dicha oportunidad ya fuimos acompañados por el Director del Museo del Carmen, Alfredo Sarachu y por profesores del Liceo de Carmelo.

13. Por fortuna, al momento de nuestra visita las dos terceras partes del área acababan de ser rastreadas, eliminando la cobertura vegetal y permitiendo una adecuada observación.

que participan de las labores agrícolas, se observa que ésta conserva aún un gran potencial arqueológico.[14]

El proyecto arqueológico

El proyecto arqueológico se fijó los siguientes objetivos específicos: 1) Localizar la plaza que marcaba el centro de la población. 2) Identificar el emplazamiento de la capilla. 3) Identificar el emplazamiento de las pulperías. 4) Localizar e identificar las estructuras correspondientes a la guardia. 5) Localizar e identificar las demás construcciones. 6) Describir, clasificar e interpretar los artefactos que se recuperen durante las tareas de recolección superficial y de excavación. Para lograr dichos objetivos se plantea la utilización de dos baterías de técnicas que podemos describir como "no-intrusivas" e "intrusivas". Dentro de las no-intrusivas se realizarán 4 planos, en base a la aplicación de 4 técnicas distintas, los que, analizados cada uno por sí y en conjunto deben darnos a una aproximación de la distribución real de las estructuras arquitectónicas sobre el terreno.

La primera, que en parte ya se ha realizado, consiste en la recolección superficial sistemática. Esta debe permitirnos establecer la posición exacta de cada fragmento de objeto que se localice en la superficie del terreno. Estas posiciones, trasladadas al plano, nos darán una dispersión de puntos, con mayores y menores concentraciones. Estas concentraciones corresponden -como hipótesis- a los lugares donde estuvieron asentadas las estructuras o a su proximidad inmediata (es de suponer que el barrido se hacía hacia fuera de las casas). Ese trabajo será complementado con la toma, también sistemática, de muestras de suelo, para medir los niveles de fósforo que son arqueológicamente claros indicadores de la actividad humana. Las distintas concentraciones de fósforo nos darán otro plano que deberá ser analizado conjuntamente con el primero. Paralelamente se realizarán, con la colaboración de los técnicos de DINAMIGE, otros dos planos: uno en base a la distribución de los valores magnéticos del suelo y otro en base a su resistividad, elementos ambos que también varían como consecuencia de las intervenciones humanas. Los resultados de la intervención no-intrusiva servirán de base para planificar las intervenciones intrusivas. Estas consisten primero en sondeos, pequeñas excavaciones destinados a establecer la naturaleza de las estructuras que se encuentran en las áreas previamente localizadas, y consiguientemente determinar la ubicación y extensión de las excavaciones de gran superficie destinadas a poner en evidencia los cimientos, pisos, marcas de postes, que se hayan identificado en los sondeos.

Trabajo de extensión: participación de las comunidades locales

Las actividades de extensión se desarrollaron en base a la realización de tres talleres preparatorios, seguidos por las actividades de campo y por las de laboratorio (actualmente en curso).

Los talleres se realizaron en el Museo y Archivo del Carmen y, con el apoyo del liceo de Carmelo, tuvieron una importante participación de público. Dichos talleres fueron estructurados para sensibilizar -y formar- al auditorio en las tareas planteadas. Se organizó una importante labor preparatoria, apoyada por coordinadores locales y, el material preparado para los mismos fue "colgado" en una página WEB de forma que pudiera ser reproducido por aquellos que tuvieran acceso a esta vía de comunicación (es el caso del Liceo). Los archivos más densos, en particular las fotografías de documentos, fueron editados en CD, los que se distribuyeron a los participantes.

---

14. Este se evidencia en los hallazgos que realizáramos en nuestra rápida recorrida: una moneda de la provincia de Buenos Aires de 1828 y un colgante de plata con la imagen de la virgen del Carmen.

Los talleres fueron precedidos por un acto de presentación del proyecto y de devolución a la comunidad local del resultado de investigaciones anteriores realizadas, tanto en el campo de la Arqueología, como de la Antropología Social.[15]

Se realizaron tres talleres:

1) **Taller de Etnología Regional:** *"Cultura e Identidad locales"* a cargo de la Dra. Sonnia Romero y de los ayudantes del equipo de Antropología Social del proyecto, Lic. J. Vega y Bach. V. Sánchez y con la colaboración de coordinadores locales: Prof. José Luis González y Prof. Sandra Durand. Se realizó en el local del museo del Carmen, los días 30 y 31 de agosto del 2002.
2) **Taller Histórico Documental:** *"El documento histórico: reflexiones acerca de su rol en la construcción del pasado y técnicas de trabajo con el acervo documental"*. Se realizó del 23 al 25 de setiembre, a cargo del Lic. Andrés Florines contó con la colaboración de los coordinadores locales: Sr. Alfredo Sarachu y la Sra. Graciela Sánchez.
3) **Taller Arqueológico:** *"La cultura material como medio para el conocimiento del pasado. Peculiaridades de la Arqueología Histórica"*. Se realizó del 3 al 5 de Octubre. A cargo del Lic. Rafael Suárez y contó con la coordinación local de la Sra. Eloisa Aznarez.

La actividad de campo del equipo de arqueología

La actividad consistió en la recolección superficial prevista y en la realización de pequeños sondeos. Durante la misma participaron 30 estudiantes del Liceo.

El primer resultado a destacar es la posibilidad de aplicación de una metodología de recolección superficial basada en la participación de los actores locales. El trabajo conjunto no sólo permitió alcanzar los objetivos que nos habíamos propuesto en el plano de la extensión sino que aportó excelentes resultados desde el punto de vista arqueológico, permitiéndonos identificar el área del cementerio -y consiguientemente de la capilla- hecho que después fue plenamente confirmado con los sondeos.

La recolección superficial y los sondeos produjeron importante número de materiales los que están siendo lavados y preclasificados por un equipo de estudiantes.

---

15. Se realizó el jueves 29 de Agosto, haciéndose el lanzamiento del Proyecto "Participación de las comunidades locales en la recuperación del patrimonio arqueológico (CSEAM)"; la presentación de los resultados y acto formal de devolución a la comunidad de los materiales recuperados en la Estancia Escobar, por el equipo de investigación encabezado por el Dr. Lezama y la presentación, por parte de la Dra. Sonnia Romero de los resultados correspondientes a Carmelo, de un estudio comparativo sobre Identidades regionales y locales, realizado en localidades de los departamentos de Rocha, Maldonado y Colonia; la encuesta cualitativa, con técnica de censo, se aplicó en el 6º año de los Liceos departamentales. (S.Romero, Clacso, 2001)

Lugar de la Antropología Social en el proyecto

Coordinación: Sonnia Romero Gorski
Ayudantes de proyecto: Lic. Javier Vega y Víctor Sánchez

El trabajo de rescate arqueológico, en el extinto pueblo de Víboras, Carmelo (Dpto. de Colonia), se complementa con un trabajo de antropología social (trabajaron conmigo en este relevamiento Javier Vega y Víctor Sánchez), con una reconstrucción de tipo etnológica; se trató de desenredar desde el presente una madeja de recuerdos, datos, interpretaciones locales sobre hechos y hallazgos materiales, colocándolos en su contexto socio-histórico. Los relatos sobre acontecimientos reales y/o imaginarios (ocurridos en Víboras), integran el acervo cultural local (de Carmelo), proveen sustancia histórica a lugares y personas, aportando siempre información sobre el origen, versiones sobre el origen.

Recordemos que el punto en común de la doble búsqueda, arqueológica y de antropología social, es como se explica más arriba (ver texto de A. Lezama) un pequeño pueblo de campaña que no existe más, que no dejó ningún rastro visible superficialmente, pero que sin embargo tiene una presencia notable en el plano de la memoria y de las identificaciones, de las identidades locales.

Existen, por supuesto, fuentes históricas, datos, fechas y hasta razones que explicarían la determinación primero del traslado (o en términos contemporáneos, de la relocalización) de los habitantes del pueblo; hay datos sobre intentos de eliminación por el fuego. Pero existen también contradicciones, diferentes versiones de los mismos hechos, ampliaciones sobre detalles poco conocidos, inesperadas visiones críticas de episodios y personajes del panteón nacional.

Cuanto más avanzábamos en el terreno, hablando con gente de Carmelo, recorriendo el sitio con vecinos arraigados en la zona, fue quedando más clara la sensación de que esa vigencia de los temas *viboreros*, tiene algo de "trabajo de duelo" (me permito una analogía freudiana).

En el imaginario social de la región y de Carmelo, en particular, es persistente -y podría decirse, hasta melancólica- la evocación de esa ausencia, la evocación del pueblo desaparecido (o ¿arrasado?, ¿aniquilado?, ¿relocalizado?). Algunas personas mantienen vivos relatos, percepciones y hasta sentimientos de pérdida, de orgullo herido como descendientes de un pueblo que, dicen, fue arrasado, quemado, y aún, sistemáticamente saqueado. Pero asimismo sabemos que ese pueblo chico, fue cabeza de una región importante, el Partido de Víboras, y como tal tuvo sus representantes en la Primer Asamblea Nacional (1825). Posteriormente y ya oficialmente desaparecido el pueblo, vinieron sucesivamente misiones autorizadas a realizar búsquedas en el sitio; también vinieron hasta mediados del siglo XX buscadores de tesoros supuestamente pertenencientes al acervo nunca encontrado del poblado de Víboras.

En la actualidad, medio siglo después, muchos elementos de la historia oficial y de la historia oral recogida in situ, nos dejaron dudas e incógnitas a resolver desde el punto de vista socio-cultural. Surgen preguntas pertinentes en torno al arraigo, la relocalización de poblaciones, sobre manejo económico, poderes políticos y religiosos... en los comienzos de la nación, dentro del conglomerado regional. Es decir que estamos descubriendo el interés de una investigación histórico-arqueo-antropológica de largo aliento, para el Dpto. de Colonia.

El objeto de estudio

En cuanto al esbozo de la situación o “campo” en el que se movió el equipo de antropología social: nos exigió algo más que un desplazamiento geográfico; se trata de lograr un viaje tratando de colocarnos en otro tiempo, aunque tomando anclajes teóricos contemporáneos que nos guían en la búsqueda y reconstrucción. Nos estamos orientando en el sentido que plantea James Clifford, “*Por supuesto, uno siempre es un participante-observador en algún sitio. ¿Cómo está delimitado este lugar de trabajo en el espacio y el tiempo? (...) Puede ser útil considerar al «campo» como un ideal metodológico y como un lugar concreto de actividad profesional.*” (1999: 34)

Desde el punto de vista de la arqueología histórica Víboras se integra a un complejo significativo de sitios ya reconocidos de los alrededores de Carmelo -Estancia de Narbona, Calera de las Huérfanas, Estancia de Escobar (ver ref. en bibliografía de A. Lezama). Estos sitios, aún poco explorados o valorizados, se encuentran muy presentes en la percepción y objetivación del “sí-mismo” local/carmelitano. Son parte del fundamento material propiamente dicho, de la construcción ideológica o ideacional, en torno a una identidad carmelitana autónoma, con patrimonio propio y diferente al de Colonia del Sacramento (capital del departamento, ya ampliamente reconocida por haber sido declarada Patrimonio de la Humanidad, Unesco, 1995). (Ver S. Romero, 2000; 2001)

Descripción del lugar, según nosotros “los de social”

El sitio arqueológico tiene la apariencia (decepcionante) de una colina o loma sobre la que cíclicamente se realizan trabajos agrícolas, entonces a simple vista solamente el monolito con placas recordatorias, colocado allí por iniciativa de vecinos y descendientes de viboreros, referiere al pueblo y al escenario del que formaba parte.

Nuestra búsqueda se coloca pues en otro plano, trabaja con relatos, con la memoria, con la afectividad que aún viven en la tradición local. Héroes, personajes y acontecimientos del período de la colonia, de las luchas por la independencia... surgen naturalmente en los relatos de los mayores y de la gente del lugar. Una tarea relevante es cotejar los datos de la memoria colectiva tal como son manifestados actualmente, con lo asentado en archivos y documentos históricos, y seguramente, con los hallazgos de la arqueología histórica.

En este sentido, debemos señalar que si bien la participación de un equipo de antropología social en un proyecto de arqueología, tuvo como objetivo acotado reconstruir *el caso Víboras* en base a la historización de los habitantes actuales, el material recogido y luego las preguntas que nos sugieren los documentos, los relatos, los hechos históricos..., todo ello marca una apertura apasionante hacia la cooperación interdisciplinaria, como ya señalamos más arriba.

El consenso sobre el valor del patrimonio histórico es algo ya arraigado en el imaginario local y por eso puede ser rápidamente visualizado; así aparece, naturalmente, desde la óptica carmelitana, la necesidad del desarrollo de Víboras como sitio arqueológico y su potencial interés en el marco del turismo histórico. Podemos interpretar que, este tipo de proyección, es parte de la “energía cultural” que ya habíamos relevado en el departamento de Colonia en estudios anteriores, reconociendo allí una dinámica local de construcción de identidades culturalmente identificadas con lugares, territorios, hechos y personajes (ver S. Romero, 2000).

Hicimos el primer reconocimiento del sitio junto con gente del lugar, a través de lo que se dice como “la verdad” sobre lo sucedido o por lo menos lo que se recuerda como verdadero y sobre todo como partes de la historia no contada o no explicada,

sobre la real vivencia del traslado de la gente, sobre el motivo aducido y no confirmado por los datos de la historia no-oficial (no se suscribe la razón de la falta de agua potable, o la necesidad de incendiar las casas y arrasar literalmente las construcciones para disuadir a la gente de volver).

Vecinos del extinto poblado mencionan a los que vinieron al sitio de Víboras con objetivos diversos, destacándo la búsqueda de tesoros; ahora cabe que nos preguntemos ¿cómo será interpretada nuestra presencia?, ¿cómo quedará registrada en el imaginario colectivo, a pesar de las puntuales explicaciones ofrecidas, discutidas con actores locales?, tal vez como nuevos buscadores de tesoros. Algunas actitudes de reserva en quienes aceptaban darnos información, permitirían adivinar que se estaban preguntando qué estamos buscando exactamente, y qué nos llevaremos. Y en ese sentido, tenemos que saber que (ya sea haciendo excavaciones arqueológicas, como abriendo el tema en las memorias, sometiéndolo a interrogantes sistematizadas) estamos *interviniendo* en lugares muy sensibles, donde se activa el juego social de las reivindicaciones identitarias en base a patrimonios y a la proximidad del tiempo mítico de los orígenes...

Veremos en palabras de carmelitanos y descendientes de viboreros esa experiencia de proximidad con episodios de la historia nacional que tuvieron como escenario esta región y más en particular, el pueblo de Víboras.

Hallazgos del equipo de antropología social

Así como el equipo de arqueología recogió cuidadosamente en el terreno pedacitos de cerámica, de tejuelas y otros objetos, nosotros recogimos relatos con notable poder evocativo, que animan el ambiente, poblándolo con actores y eventos reales, o que se recuerdan como reales. Este aspecto de de la búsqueda interdisciplinaria, ya justifica el interés científico que estamos colocando sobre el extinto pueblo de Víboras y si bien constituye una construcción externa, *etic*, tiene una base muy sólida en las representaciones y construcciones, *emic*, de gente del lugar. Trabajamos con un grupo de participantes (mujeres y hombres entre 25 y 58 años) en un Taller sobre Identidad Cultural (local del museo del Carmen, Carmelo agosto 2002), con informantes descendientes (de aproximadamente 30 años) del propietario del terreno donde se ubica el sitio del poblado e impulsor de la recordación del mismo, concretado con la colocación de un monolito y realización de ceremonias en el sitio, con participación de descendientes de *viboreros*. Una parte sustancial del material se recogió en sucesivas misiones a la ciudad y zona rural de Carmelo, en las cuales se contactó un conjunto de informantes, (por medio de la técnica de bola de nieve) que por su edad avanzada eran reconocidos como conocedores directos del tema y/o de historias sobre el poblado de Víboras. Se hicieron entrevistas extensas y a veces en más de una sesión a doce personas, la mayoría hombres, entre 75 y 92 años. Es decir que a través de ellos y los recuerdos sobre testimonios escuchado de boca de sus ascendientes, llegamos al tiempo en que el pueblo estaba en pie y, tal vez, no sospechaba que sería materialmente borrado del mapa; por el contrario, como veremos, es contundente su permanencia en el plano simbólico:

Sobre el pueblo

"... El pueblo se dedicaba a la ganadería, y también sembraban algo, sí. Pero se hizo muy poco el pueblo; cuando medio se quiso hacer lo prendieron fuego**...**

... porque la historia del pueblo de las Víboras no es muy, muy llamativa. No era realmente un pueblo, era un rancherío...

... Los primeros pobladores vinieron de allí [a Carmelo], sí, del pueblo de las Víboras; pero el pueblo de las Víboras tuvo una historia medio rara porque según Melchor Albín, que era el dueño de estos campos había cuatro pulperías, las pulperías de campaña yo las conocí después las pulperías de campaña, no aquellas otras más recientes, se dedicaban no solamente a vender bebidas como hacen los boliches, sino que vendían de todo, enseres, para cocina, para ensillar, tendrían muchas cosas ¿no? Incluso, productos alimenticios y alpargatas y fósforos y todas esas cosas. De manera que si había cuatro pulperías, quiere decir que para setenta y seis pobladores, setenta y seis habitantes en unos pocos ranchos, con una alcanzaba y sobraba. Lo que me supongo es que todas las estancias de los alrededores venían a abastecerse allí porque había comerciantes que importaban de Buenos Aires todos esos productos, y exportaban de vuelta cuero, carne salada, grasa, sebo, que era lo que se vendía en aquel entonces, leña, mucha leña porque había mucho monte...

... Pero uno saca en conclusión que no puede ser, por ejemplo lo de las pulperías, que hubiera cuatro pulperías para pocos habitantes, no podía ser de ninguna manera... además se sabe que Miguel Vadell y Jorge Ferrer eran comerciantes, probablemente eran dueños de alguna de esas pulperías...

Sobre situación patrimonial de los pobladores

"... Lo que pasa que tal vez, aventurando opiniones, tal vez la casa habitación no fuera un fiel reflejo de la situación patrimonial de las personas, además las extensiones relativamente grandes de campo, no implicaban necesariamente un excelente pasar, no había una situación con una tecnología,... era extensiva ganadera.

Sobre el fin del pueblo

"... Porque a ese pueblo lo prendieron fuego. Yo no sé, mire eso... ¡¿por qué le prendieron fuego?!

¡Ahora! Artigas quiso llevar al pueblo cerca del río, paí poder este... y exportar algo... Entonces hizo el pueblo de Carmelo más cerca del río. Sí, Artigas fué, pensó de hacerlo más cerca.

(Cuando lo prendieron fuego) se fueron para Carmelo, mire... hubo (muertos) sí, muchos...

Y ella (mi madre) se acordaba de algo; ¿qué podía contar...? Contó que le prendieron fuego...

El pueblo se dedicaba a la ganadería, y también sembraban algo, sí. Pero se hizo muy poco el pueblo; cuando medio se quiso hacer lo prendieron fuego; ¡no supe por qué lo prendieron fuego!

... Este, incluso Artigas, decían que los últimos ranchitos que quedaban, los prendió fuego para que no quedara nadie, no. Decían eso, que Artigas cuando mudó el pueblo para..., para acá, para el arroyo de las Vacas acá, yo me acuerdo que comentaban eso, que los últimos ranchitos que quedaban, que la gente no quería irse, entonces vino Artigas y los prendió fuego para que se fueran, para que no quedara nadie.

"... Sí, eso fue cuando el General Rivera, durante la Guerra Grande, el General Rivera desalojó de Carmelo al Coronel Jaime Montoro, que era de la gente de Oribe, eh! tuvieron un combate en las puntas de la cañada del Curupí, camino de las Víboras, donde fue derrotado Montoro y se batió en retirada y ahí fue cuando incendiaron el pueblo. Yo nunca voy a decir de forma documentada, nunca encontré, cómo y por qué, quién quemó el pueblo. Era fácil porque las casas estaban hechas con techos de paja... Menos mal, por suerte que, en el año 1855, después de muerto Torres Leiva, se cerró la

parroquia (de Víboras), claro, y todas sus pertenencias fueron traídas a la parroquia de Carmelo, porque al cerrarse la parroquia allá, la de Carmelo pasó a ser parroquia del partido, entonces, este, se trajeron los registros que era lo más importante.

“... Nunca oí decir esa versión (que vincula a Artigas con el incendio del pueblo), no creo que... no creo eso; Artigas aparte de haber cedido, este, la fundación del pueblo, me parece que no tuvo ninguna otra ambición. Yo nunca leí ningún historiador que se refiera, que haya intervenido en el desarrollo de la villa, en el poblamiento, ni con respecto a las Víboras... Incluso, usted sabe que Purificación, se quemó también, y nunca se sabrá cómo, si fue por orden de Artigas, si fue accidentalmente o si fue porque era un camperío... si fue que los pobladores al dejarlo quemaron, suficiente que quemen un rancho para que se quemen todos, eran todos materiales inflamables. Lo mismo el pueblo de las Víboras, suficiente que se haya quemado uno para que se quemen todos los ranchos. Si había viento, la chispa, nomás... para quemar un techo de paja... se acordaban después también que era de paja y terrón, y le prendieron fuego cuando lo sacaron todo, dicen... [sobre quién lo incendió]... Es lo que no se sabe, eso si yo no sé, lo prendieron fuego pero quién no, claro como era de paja y terrón se [inaudible], me acuerdo que mi mamá se acordaba que la Iglesia era de paja y terrón... Así, si, dicen que lo quemaron cuando se acabó el pueblo, lo sacaron, lo quemaron, dicen, ahora ya no sé, si siguió alguno, que fue no sé, siempre se acordaron que lo habían quemado y nada más.

Dicho que quedó en la familia

“...Yo por eso le decía -¿no sé si era a usted?- que mi madre, cuando ella se casó..., por herencia de dichos, así de familia, me decía que una china de aquel tiempo decía: “estábamos muy bien nosotros aquí con nuestro General Montoro, y vino éste pardejón Rivera y nos quemó el pueblo”... El motivo no se sabe bien...

El traslado de los pobladores de Las Víboras

“... a él [Roselli] le habían dicho, repetía lo que le habían manifestado que en el momento que se hizo el traslado de parte de los habitantes del lugar hacia Carmelo, parte hacia lo que fue Palmira, que iban incluso mujeres, niños, sentados sobre cueros, y esos cueros eran arrastrados por caballos...

“... mi abuela la sacó Artigas, mi bisabuela la sacó de allí... la sacó a pie... Decía que... se trasladaron del pueblo de las Víboras a la desembocadura de (arroyo)... de las Vacas y allí los trajo, y los trajo a pie. La gente que tenían (recados) chapeados de plata y oro, pero venían a pie, ¿qué iban a hacer con eso?, si eso era pesadísimo el recado de los caballos, era plata y oro, todo, y lo echaban a los pozos, siempre se acordaba de eso mi abuelo. Los recados de los caballos eran de plata y oro, los echaron al pozo de balde porque para venir con ellos las leguas que vinieron no podían. Los trajo (Artigas)a pie, mi bisabuela era una de las que venía, era una de las que sacó de allá, del pueblo...

“... Los trajeron acá, en la desembocadura de las Vacas, los trajo a pie [Artigas], a todos, los sacó a todos a pie, y ahí venía mi bisabuela por eso es algo que se sabe.... y se dice que los trajeron allí y la comida que les dejaban era charque y porotos... A la desembocadura de Vacas, a la gente del pueblo (Víboras), la trajo toda allí y les daba eso, eso digo que tendrían para comer, pero casas no había, no había nada en el pueblo (actual Carmelo), vivirían a campo esa gente, sin nada...si, los sacó arreando a pie, los sacó... Yo sé que mi madre siempre se acordaba que los sacó a pie arreando...

Resistencia al traslado

"... Bueno eso de que se sabe que está en todos los libros de Historia, de que la gente se volvía, la gente la trajeron para acá [Carmelo], pero no querían venirse de allá, y después fue que lo prendieron fuego al pueblo, la gente no se quería venir... Y no sé, eso si que no sé, quién lo prendió fuego... en el año que los trajeron para acá a la gente, se volvían a ir, porque no querían...

¿Fue la falta de agua la razón del traslado?

"Ese pozo fue el único que conocimos, no sé si habría otro. Tenía una altura bárbara, ¡y tan bien hecho! Yo no sé cómo una persona agachada podría trabajar ahí.

"¿Y vio que está en la cuchilla, el pozo? Nosotros vivimos más abajo, que hay una cuadra o dos, hicimos un pozo en casa y doce metros más o menos tiene, y salió agua. ¡Y ahí (en el sitio del pueblo) la hondura que tiene! ¡Imponente!, más de treinta metros tiene. Lo tapamos, mire yo y el abuelo de él... como había monte en esos tiempos... empezamos a echar adentro del pozo, y habrá bajado tres o cuatro metros, después se atrancaron ahí, no bajaron más. Y ahí empezamos a echar ramas y eso, y ladrillos, piedra, porque ahí había piedra y ladrillos en cualquier cantidad. Hasta que después lo tapamos, después le echamos tierra... [¿cuánto les llevó?] Y varios días, mire.

Objetos encontrados: imposible no recordar que ahí hubo un pueblo!

"... se daba vuelta la tierra, que el señor este araba, aparecía algo, todos los años aparecía algo, una moneda, una loza, un fierrito, yo que sé..., este..., un arma antigua, una media olla o platos, cosas de..., del pueblito.

"... Porque ¿yo les mencioné a uds. de la balanza que encontré allá arando? Debe estar en el Museo de Colonia; según referencias de un heredero de esos campos... Yo la levanté personalmente, yo la arranqué con los discos [de arar].

... Bueno; yo en aquel tiempo, allá en la que hoy es tapera, en un pedazo de campo mío ahí tenía una planchita de aquellas que se calentaban, pero quedó allá cuando me vine para Carmelo; después tenía también una hachuela vieja, que también quedó allá en la tapera. Sí, abandonado todo; es que uno en el momento no le da el valor necesario...

" Mire, tengo una moneda, que la hallé en el campo mío, que tiene 228 años..., es del año 1775... La moneda de 1775 que las encontré en un pedacito de chacra que sembraba avena, me acuerdo que la veía brillar y eso me causó curiosidad, me acerqué y era la moneda. Y tengo otro lote de monedas de plata del 1800... tengo en plata de 1800... varias... En aquella zona, no quiere decir que sea en el pueblo; pero como son todas adyacencias...

El naranjo agrio y los ombúes, árboles con raíces en Víboras...

"... y decían que ahí donde hay un naranjo de naranja agria, era donde estaba la Iglesia. Y siempre se encontraban cosas, se encontraba bueno, mi papá... las cosas que encontraba las regalaba, cruces y cosas así... Bueno, la cruz más grande que encontró sería una cosa como de diez centímetros más o menos la cruz, así toda como con alambrecitos de oro, toda recubierta como alambres de oro, porque la lavamos y brillaba todo eso, por eso la regaló...

"... Bueno, una vuelta el peón de mi papá encontró una piedra, al dar, arar, al dar vuelta la tierra con el arado, encontró una piedra que dice que tenía números, una piedra grande con número y letras, porque el no sabía leer... Ahí en esa, en esa donde

está el naranjo agrio... Bueno, entonces mi papá, este, fue, pero se ve que la tapó y no la pudieron encontrar más. El quería ver, a ver que tenía la piedra esa, que decía, porque de repente era una piedra que habían puesto ahí, de la Iglesia o de algo.... Así ladrillos hay cantidad, cuando daba vuelta el arado ha mellado rejas mi papá del arado, yo te digo que la piedra esa que encontraron, con letras y números, esa piedra no apareció más... dice que tenía números la piedra.

... Y donde... que podría ser la Iglesia que estaba el otro ombú, y hacia el ombú había como dos alturas y como una entrada así, ¿Te acuerdas? Empozada. Ahí podría haber sido la Iglesia.

Ahora esta todo parejo. Y ahora el otro cerco, pegado a ese cerco que está dividido ahí en la entrada, ahí había mucha piedra también ahí, y estaba lleno de ombúes... de este muchacho... tiene un pedazo que compró, y ahí había mucha piedra y las sacaron...

"... Y donde estaba la capilla para mí debe haber sido, donde estaba el otro ombú;...

... Justamente conversando con éste muchacho, yo le decía que cuando levanté ese piso -que había quien decía que podía ser el piso de la iglesia- él dijo: "¡no!; referencias bastante bien orientadas dicen que la iglesia estaba en el campo vecino...". ¿Uds. estuvieron allá? Bueno; ¿vieron el monolito de piedra? Bueno, enseguida ahí... sobre el campo ese. Yo todavía recuerdo que él dijo: "...donde estaba el ombú y el naranjo". Era un ombú enorme de aquellos tiempos, yo lo recuerdo todavía de chiquito... cruzábamos por ahí, un ombú enorme y un naranjo agrio.

"... Y yo soy de ahí, yo me crié ahí, siempre íbamos ahí, a este, yo iba con mis hermanos que araban y eso, y decían que ahí donde hay un naranjo de naranja agria, era donde estaba la Iglesia....

" Y un cementerio ha habido ahí, porque nosotros sacamos calaveras. Y después del ombú que está más al sur, del naranjo para acá, yo cuando era mocito que los muchachos me asustaban, dicen "Mira que ahí era el cementerio de Víboras". ¡Ja!. Se me erizaba el pelo cuando pasaba de noche. Mire si yo me iba a quedar allá de noche! con cada susto, ¡qué lo tiró!...

La ubicación del Cementerio

"... Cuando lo prendieron fuego se fueron para Carmelo, mire... hubo (muertos) sí, muchos, porque me hacía el cuento un muchacho que habían quedado cuerpos ahí; porque después que... jugaba con las cabezas de las personas, o tiraban, bochaban con las cabezas de los cristianos. Ese (que contaba) vendía kerosene acá en Carmelo. ¡Él mismo jugaba con las cabezas!. Hacía los cuentos que iban, y como araban, y sacaban a veces. ¡Sí, cómo no; eso me contaron a mí! Encontraron cuerpos de personas que después las llevaron para Carmelo. Yo para mí estaría el Cementerio ahí, después como empezaron a trabajar, y arar y esas cosas...

"... Ahí mismo dicen que hay como una planchada de portland; abajo algo parece que han sacado, que hay huesos...

... Bueno ahí..., por ahí cerquita de lo de..., parecía que había encontrado un esqueleto. Pero habían suspendido para descubrirlo, porque querían venir... técnicos, no sé, porque no sabían si era un esqueleto de indio o un esqueleto de persona normal.

"... había un Cementerio también. Dicen que esta atrás o pegado adonde estaba la Iglesia. Cerquita de donde pusieron la placa...

... Hubo traslados de los restos del cementerio de Víboras a Carmelo, sí, eso con seguridad, en el álbum de Carmelo en las últimas páginas dice, ahora no me acuerdo en qué año, que los restos de Rosales fueron exhumados del pueblo de las Víboras y trasladados a Buenos Aires.

"... Yo me imagino que habrán sacado todo lo que pudieron, creo, yo no sé, nunca oí hablar de eso, los que comentaron fueron esos, Leiva y Rosales, y, yo no sé, tienen que haber tratado de sacar todos los restos, ¡Cómo se van a dejar los restos allí tirados! Ahora que hayan quedado huesos es probable, ¿no?

"... se supone que están en el osario, en el cementerio, no creo que los hayan puesto en nichos. Yo oí decir que cuando hicieron el portal del cementerio, que estuvieron cavando ahí, para hacer los cimientos y eso, encontraron restos

"... No, no, ahí nunca se supo, porque debe haber habido muy pocos fallecidos ahí, que después se trasladó, cuando vino a Carmelo fue acá... Seguro y después se habría traído acá, a Carmelo.

"... Calaveras de muerto; cuando entroncaban... porque después se hizo monte, y sacaban y jugaban a las bochas con las calaveras de los muertos

"... habían encontrado huesos humanos, si. Y bueno, sería por el año más o menos 1930, por ahí, que mi papá decía que habían encontrado huesos humanos. Pero los habrá enterrado otra vez, como no le daban importancia a esas cosas; no le daban importancia, porque no sabrían.

También se cuentan historias de indios

"Cuando mi madre vivía -que era chiquilina-, había un indio acá cerca que, este... le prendió fuego la mujer... Se había juntado con una mujer que era uruguaya, y se había emborrachado el indio, porque hacía leña para vender... y este... se vino para acá (la mujer), para la casa de mi bisabuelo, y le dijo la señora -mi bisabuela- ¿y por qué vinistes con el cinto? ¡Me tiró un cintazo!; y es que tenía la plata que había vendido la leña y se disparó con el cinto; y le había prendido fuego. Mi madre fue con mi bisabuela a ver y dice que le blanqueaban los dientes al indio, le había prendido fuego [pasaje poco claro].

"Y había otro indio, ese no se dejó ver con nadie, se trataba solo con él (otro indio); mi madre hacía los cuentos también... [El indio manso] tenía un rancho, una choza ahí abajo, el otro vivía en el campo; no se dejó ver por mi bisabuelo...

"[Indios] guaraní yo creo; me hacía el cuento mi madre, mi madre tenía trece años... A veces [el indio] se peleaba con mi bisabuelo, porque lo celaba con la mujer...

[Sobre si en Víboras había indios] "¡pero, no sé! Y es capaz que habría... [En la época de los indios] mi mamá tendría unos pocos años... Y había indios acá, los hacían trabajar, los tenían de esclavos.

Datos de vida cotidiana, en la época de Víboras

"... Cuando estaba mi bisabuelo había perros cimarrones, y cuando mi bisabuelo sentía balar la vaca se iba, ¡tenía siete perros mi bisabuelo!, y se iba con los perros y tenía una pistola de no sé cuantos tiros, y se iba a tirotear los perros cimarrones; y dice que la vaca tenía el ternero abajo de la panza y peleando los perros... y él los empezaba a tirotear a lo perros cimarrones.

... Según mi abuela decía que quedaban perros... y andaban por los campos; se les llamaban cimarrones. Atacaban las estancias y en las puertas ponían cueros vacunos, por no haber maderas...

Relatos de "luces malas" rondan sobre el sitio

"... yo no sé; antes salían. En casa también salía una luz y iba hasta allá...; la veían a veces unos vecinos de acá, que había almacén acá, (¿?) sí, y venían las doce de la noche y veían esa luz que iba, bajaba, se iba, hasta que se desaparecía. La gente creía en cosas malas, yo nunca pensé en cosas malas...

“No, no,... de eso, una que yo no creo en luces malas, ni ánimas que andan.... La gente de antes era de eso..., de creer eso pero no, de que..., se sentía decir a veces... Me acuerdo que había un viejito, vivía ahí, que era medio chistoso y decía “anoche me salió la luz mala abajo del naranjo, ahí, o cruzó este..., un ánima”, pero eso se agarraba como chiste, no como...

“Cuando hay luces malas ¡dicen que hay plata! ¡Cuántas veces nos pasó a nosotros! Ir a caballo y ver una luz que parecía que iba y... cuando te querías acordar ¡ya no la veías más!

... Había una del ombú al (ombú) del pueblito... así como una estrella. De noche.

“Cierto que salía de un ombú, del medio del pueblo [Víboras] y al otro ombú que pegaba en la otra chacra, allá, es lejos. Cruzaba la luz... ¡Vaya a saber qué sería eso! Alguno decía que, no se quién dijo que una vez la vio, y que la luz, como veíamos varias cuantas veces, ni caso le hacíamos, que se apareció en el ombú, no sé quién hizo ese cuento, y que fue allí arriba del ombú. Pero vaya a saber si sería o no sería....Pero nosotros ver luces ¡uhh! Muchísimas veces de noche..., algunos decían “son gases de la tierra”, y sí como que iba en el aire nomás, y cuando querías acordar no había más... Y ahora podía salir, no sé. Si uno está en el monte, capaz que aparece, tendría que ir de noche.

... se hacían cachadas en los ombuses esos, “Sale una calavera allá”. ¿Y qué hizo un tipo allá? De una cáscara de zapallo hizo bien una calavera, y adentro le puso una luz, y la colocó en el ombú y pasó ¡qué susto! Era una broma [risas].

“ Bueno; le voy a decir que ahí al lado de donde yo viví, que ahora es tapera, un vecino que estaba enfrente decía que en esos ombúes grandes que hay decía: “¿vos no ves la luz esa que sale de ese ombú?”. Y yo: “¡no!”; pero... y dice: “¿pero no la ves? ¡pero si a cada rato se ve de noche!”. Y bueno, yo estaba ahí a una cuadra y media y no la veía, porque tampoco ponía atención.

“Bueno; ahora le voy a decir como testigo visual digamos, que de noche, pegado al pueblito estaba una noche con un muchacho que era amigo, y yo veía una luz del otro lado del arroyo. Era en los viejos campos de la estancia de Reyes, como me decía la finada mi madre, ahora ese campo es de un medio pariente mío; bueno, y estábamos reunidos de noche y yo veía esa luz que corría. Y me dijeron: “esa luz sale todos los viernes, de la esquina de la cocina de la tapera de Macario y corre al ombú allá abajo”. Y eso lo vi yo; sí, arroyo por medio... Era como una bola de fuego; se levantaba, corría, y caía en un ombú que está todavía del otro lado del arroyo... Parecía una luz de coche, así media blancuzca, en términos digamos... explicables.

“... ¡Ah sí! Las luces malas, ahí decían que aparecían luces malas, todos los vecinos, nosotros nunca vimos nada... Ellos comentaban que había luces malas, seguro, que se veía la luz, que se movía, ¡qué se yo!...: Y ahí mismo, seguro, ahí en la chacra esa, decía que se veían luces, pero nosotros no le hacíamos caso, mi papá no creía en eso, nosotros tampoco. Yo, no me daba miedo... nosotros nunca vimos nada..., nosotros nunca tuvimos luces malas...

Relatos sobre tesoros

“ Yo no sabía, porque me dijo un hijo mío que ahí se cruza derecho y se juntaba todo, acá el pueblito con donde vivía Escobar. Yo no sabía, recién ahora... como vino gente, que había un piso ahí. ¡Se ha sacado mucha cosa acá en el pueblo de Víboras! también hay un aljibe en el medio del campo... [En el aljibe] había una botija, sí; se ve que la encontraron..., tenían el plano. Fue una noche, 12 de... de... ¿cómo es?, de... ¡carnaval!; unos cazadores que estaban cazando ciervos vieron el coche de ellos a las doce de la noche en medio del camino allá... y faltó la botija de oro. ¡De oro! Estaba en una olla de fierro... ¡Estaba abajo de una piedra inmensa!

"- La persona se fue para Carmelo se fue porque ya... era una cosa que salía como una luz, y se asustan ¿vio?; y se fueron, pensaron mal y se fueron, y tenían ahí el oro... y ellos no sabían nada. Pero esta gente de acá, ellos tenían una casa allá en... ¿cómo es...? ¡en el Chileno! Al romper una pared encuentran el plano que acá estaba la otra parte de la olla, en este lugar. Este hombre le compró al tío, y él se fue sin saber qué había ahí, 'taba esa piedra ahí...

"- Estaba hondo, ¡bien hondo!; porque yo fui con el brasilero acá, que está casado con una sobrina a ver, y sería de la hondura de acá de esta mesa, ¡sí! Yo me gané y me daba por acá por la cintura y como de un metro de circunferencia. Había pedazos de olla de fierro, que ahí era donde estaba el oro.

-Seguro, y de allí salían luces, y él se asustó, seguro; se fue a Carmelo y no trabajó ya más, no anduvo bien ya el hombre.

- [Al plano] lo descubrieron en un galpón que tienen en el paraje del Chileno, estaban arreglando la pared, había un peón y le dice: mirá -era un albañil que tenían,

- ... la mitad del plano estaba junto, ahí. También había un aljibe donde hubo; el otro día nos estábamos acordando, pero decían que de ahí las sacaron (monedas de oro); ahora quién las sacó yo no sé.

"- Se hablaba de que, al lado de ANCAP, del lado de la ANCAP para abajo, que ahí andaba un tesoro de libras. Y el hombre se murió. Después a los años yo no sé como se anotician unas personas, y alquilaron el campo ahí y estaba, dentro de la casa, y era como una batea. Yo lo vi porque fuimos a trillar con el finado, y nos fue a enseñar, y una batea con una piedra ancha que habían tapado y parece que la sacaron, sacaron la piedra y dejaron así nomás destapado...

"-Corrían las libras antes, dicen,... jugaban a la taba por las libras esas...

"... Y hasta ahora, antes de venirme yo de Polanco, en un caminito de ovejas, salió una copita, así del fondo y la sacaron y tenía plata adentro... Sí, sí, en el antiguo pueblo de las Víboras... las ovejas hacen caminitos las ovejas, cuando en los campos,... así la copa entonces la sacaron y tenían plata adentro. Esa ha sido la señal que ha habido por ahí... tenía sentido de señal.

"... La gente que tenía recados, chapeados de plata y oro, ¿qué iban a hacer con eso?, si eso era pesadísimo el recado de los caballos, bah, era plata y oro, todo, y lo echaban a los pozos de balde,... siempre se acordaba de eso mi abuelo... porque para venir con ellos las leguas que vinieron no podían, los trajo a pie él (Artigas)...

También en Víboras, buscaron su tesoro "las Massilotti"

"... Yo me acuerdo de hace muchos años, vino un grupo de Carmelo..., eh, con maquinaria que detectaba si había algo, incluso habían escarbado, tomaban alguna gente de la zona acá para escarbar algún sitio en el campo, pero, yo no recuerdo si hayan encontrado algo o no..., que estuvieran buscando, gente estuvo buscando, escarbando sí... Si encontraron o no encontraron no le puedo decir porque yo era chico en ese entonces, ... Hará treinta años lo menos, veinticinco o treinta años que pasó eso, que vinieron esta gente a buscar, escarbar... Yo de la única vez que me enteré que vino esa gente, que vinieron algunos de Carmelo, que se comentaba del tesoro de las Massilotti, ya le digo, yo era chico. Tengo cincuenta y cinco años y lo menos hará treinta años, creo que vinieron, que vinieron me acuerdo, me acuerdo que buscaban con unas máquinas y habían contratado algunas personas de acá para escarbar a pala y a pico... No me acuerdo quien eran, mire. No recuero quién era, este, no recuerdo quien era. Me parece que si encontraron algo, encontraron algo muy poco o muy pobre..., este, bueno, pero esto de que están por venir gente ahora sí...

"-Estuvieron sí [Las Massilotti], ¡si yo ya escarbé ahí!... dos veces. En esos tiempos eran el finado Pegasano, Mario de León -son todos muertos-, Vasano -el sastre-;

eran como cinco, ahora no sé si el Lucho, el hermano de éste estaba... eran cinco o seis. Fueron dos veces a escarbar, les pagaban y les llevaban comida. Marcaban con los aparatos que tenían y los hacían escarbar ahí...

- pero cavaban metro o metro y pico, encontraban puros fogones y cenizas; era todo como un piso de ceniza.

"- [sobre las Massilotti] Después fueron a las Víboras, se escarbó pero no salió nada, si yo, escarbamos nosotros dos veces, eran ellos que empezaron a escarbar, por cuenta de ellos... Pero de esto no hace menos de cuarenta años, dos veces escarbaron pero no sacaron nada...

"- Y un domingo de mañana, me acuerdo siempre, este, llegaron en un auto negro precioso, este, dos señoras, con unos sombreros así, chofer, un auto inglés, y eran las Massilotti, que andaban preguntando por el pueblo de las Víboras. Nosotros les dijimos, les dimos las indicaciones, y este, fueron, porque ellas habían andado buscando en Montevideo, en el Cementerio Central, ¿Sabés vos de eso, de las Massilotti?... ¿En qué año fue eso? Yo me acuerdo..., pará un poquito, este, ummm, en el 1947/ 48/50, del 47 al 50 más o menos en esos años. Debe haber sido que fueron, que fueron ellas, porque es más o menos la época en que buscaron en Montevideo, que buscaron en el Cementerio Central. Ellas fueron a buscar porque decían que había un tesoro en el pueblo de las Víboras. Y no sé, ellas fueron y preguntaron por donde podían entrar, nosotros les dimos las indicaciones, fueron y miraron, y después no supimos más nada de ellas.

Significación y vigencia del pueblo

"... El pueblo de Víboras representa, como, el pueblo de nosotros, de acá de la zona, eh ¿no es cierto? Porque nosotros, yo por lo menos que fui criado en las Víboras (en la zona), paí mi representa un..., yo que sé, que hubiera sido el pueblo de nosotros...

"... No, para mí era una cosa del pasado como puede ser cualquier población de aquellos tiempos, uno respeta porque es parte de la Historia, yo no digo que, que no haya merecido este..., la atención que merece ¿no? Pero no...

"... Si tenía su importancia porque tenía la autoridad de todo el partido que era muy amplio, incluso la Estancia de las Vacas, en la Estancia de las Vacas, todos los registros de matrimonio, de nacimiento, de defunción, iban todos allá a las Víboras. Era el centro principal, tuvo su auge, lo principal del partido de las Víboras era el pueblo de las Víboras...

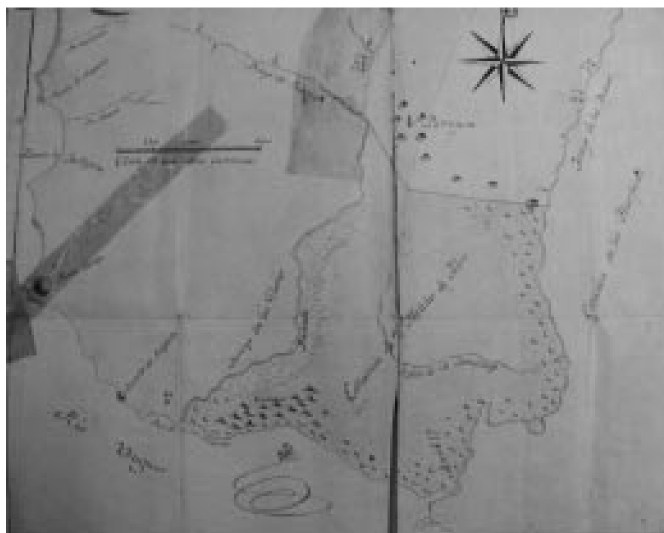
"... es que los carmelitanos..., como que no hay una tradición colectiva, a pesar de ser descendientes de las Víboras, decimos que en Carmelo fuimos fundados por Artigas, y no trasladados desde las Víboras... Y que la falta de ruta desconectó totalmente al pueblo de Víboras con Palmira. Aún siendo en Palmira, igual que Carmelo, descendientes de las Víboras, lo desconectó completamente y el avance de la ruta conectó las Víboras a Carmelo. Y nadie se trasladó de un siglo a esta parte de las Víboras (de la zona) a Palmira, para nada. Para ningún servicio, para ninguna gestión, para ninguna cosa!

Perspectivas finales

Es pertinente transcribir aquí una cita que aclara el sentido en el cual se orienta este trabajo interdisciplinario hacia adentro de las ciencias antropológicas, "la huella, encarada en una óptica puramente semiótica, es el efecto de una cosa que deja su marca sobre otra. Pero esto es igualmente válido para el espacio intrapsíquico: la huella es lo que nos ha 'impresionadoí de una manera o de otra. (...) Queda todavía el caso de la 'trazaí. Problemática para el fenomenólogo. Primero en razón de su ubicuidad: 'trazasí hay en todas partes y de todos tipos, 'trazasí de heridas o golpes que nos han dado,

‘trazasí de una operación bajo forma de cicatrices, ‘trazasí de un evento marcante en la memoria individual o colectiva (...). ¿Es posible encontrar un denominador común entre todas las acepciones? Una hipótesis sería decir que hay un lazo privilegiado entre la noción de acontecimiento y de traza, lazo que habrá de ser precisado”. (Greish, 2003:100)

Pensar la *traza* del poblado de Víboras en el imaginario social local, en su participación en el sentir colectivo y contemporáneo, en la construcción patrimonial identitaria... es una tarea que ya emprendimos; por otra parte, queda aún mucho trabajo de laboratorio sobre el material que recogimos, para que los fragmentos puedan ser colocados junto a documentos de archivo, junto a evidencias arqueológicas, y para que el conjunto nos devuelva una imagen renovada, más compleja y viva, del extinto poblado de Víboras.



Mapa de Melchor Albin, fotografiado por Andrés Florines, Archivo General de la Nación.
(Versión digital Proyecto Víboras 2002)

Bibliografía

BARRIOS PINTOS, Anibal (2000) *Historia de los Pueblos Orientales*. Tomo I. Libros de la Academia, Montevideo.

CAPILLAS DE CASTELLANOS, Aurora (1964) *Historia del Consulado de Comercio de Montevideo (1815-1816)*. Tomo II. Apartado de la “Revista Histórica”, Tomo XXXV, Montevideo.

DUPRÉ, Hugo (1994) *Historia del Departamento de Colonia*. Colonia.

GALLARDO, Ricardo C. (1978) *Del Histórico Partido de Las Víboras*. Partes I y II, serie Historia de Colonia, nº 1 y 2, IMC, Colonia.

LARRAÑAGA, Dámaso Antonio (1968) *Diario del Viaje de Montevideo a Paysandú*. Enciclopedia Uruguaya Nº 2, ARCA, Montevideo.

LEZAMA, A. y BAEZA, J. (1993) *Relevamiento arqueológico del área a ser afectada por la construcción del puente Colonia - Buenos Aires*. Manuscrito en el Departamento de Arqueología, Facultad de Humanidades y Cs. de la Ed.

LEZAMA, A; BAEZA, J. ; ONEGA, E. y SUÁREZ, R. (1996) *Informe arqueológico sobre el emplazamiento de la cabecera del puente Colonia - Buenos Aires*. Manuscrito, Departamento de Arqueología, Facultad de Humanidades y Cs. de la Educación.

LEZAMA, Antonio (1995) "Salvamento Arqueológico del Área Afectada por la Construcción del Puente Buenos Aires-Colonia" in *Arqueología en el Uruguay* pp. 350-356. M. Consens et al. eds. Montevideo.

—— (1996) "Arqueología Histórica de Salvamento en el entorno Rural de Colonia del Sacramento" En el folleto: *Exposición Construyendo el Pasado, Proyectos de Arqueología en desarrollo en el Uruguay*. M.E.C. Montevideo.

—— (1997) *Arqueología Histórica de Salvamento en el Entorno Rural de Colonia del Sacramento*. Informe final para la Comisión Sectorial de Investigación Científica. Universidad de la República. Montevideo.

—— (1998) "Arqueología Histórica de Salvamento en el entorno Rural de Colonia del Sacramento" in *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata* (1996), Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

—— (1999) "Raíces Coloniales del Puente Colonia - Buenos Aires" in "*Cuadernos" del CLAEH*, Nº 83-84 "Historia & Historiografías", pp 7-28, Montevideo.

—— (2001) "Proyecto Arqueología Histórica de Salvamento en el Entorno Rural de Colonia del Sacramento". En: *Arqueología Uruguaya hacia el fin del Milenio* (Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya, Colonia 1997), Tomo II, pp. 87-100. Gráficos del Sur, Montevideo.

—— (2001) "Relevamiento arqueológico en el área de la cabecera del Puente Colonia - Buenos Aires. Informe primera etapa» (En colaboración con J. Baeza) in *Arqueología Uruguaya hacia el fin del Milenio (Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya* (Colonia 1997), Tomo I, pp. 297-310. Gráficos del Sur, Montevideo.

—— (2001) "El material vítreo de los sitios históricos en áreas rurales del departamento de Colonia: tipología y cronología» (En colaboración con R. Suárez y L. García) in *Arqueología Uruguaya hacia el fin del Milenio (Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya* (Colonia 1997), Tomo II, pp. 49-64. Gráficos del Sur, Montevideo.

—— (2001) "Los materiales cerámicos del área rural de Colonia" (En colaboración con E. Onega) in *Arqueología Uruguaya hacia el fin del Milenio* (Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología Uruguaya, Colonia 1997), Tomo II, pp. 113-124. Gráficos del Sur, Montevideo.

ROSELLI, F. Lucas (1969) *Metalurgia Colonial en "Las Víboras"*. En colección "Los Departamentos", Nº 14, Colonia, pp.18-19, Nuestra Tierra, Montevideo.

VADELL, N.A. y Giuria, Juan (1949) "El Oratorio de don Juan de Narbona en el Partido de las Viboras" in Apartado de la Revista *Estudios*, de la Academia Literaria del Plata. Vol. 81, Mayo de 1949, pp. 212-222.

VADELL, Natalio Abel (1955) *Antecedentes históricos del antiguo puerto de Las Vacas (El Carmelo), del extinguido pueblo de Las Víboras y de la "Calera de las Huérfanas"*. Buenos Aires.

Complemento de bibliografía

CLIFFORD, James (1999) [1997] "Itinerarios transculturales". Ed. Gedisa, Barcelona.

Jean Greisch, 2003, "Trace et oubli: entre la menace de líeffacement et líinsistance de líineffaçable". En: Diogène, n. 201, janvier-mars 2003, Paris.

ROMERO GORSKI, Sonnia (2000) "Cuestión de identidad en la región coloniense". En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2000. Dpto. de Antropología Social, FHCE. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

—— (2001) "Estudio sobre la *situación fronteriza* en Colonia del Sacramento". En: Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, 2001. Dpto. de Antropología Social, FHCE. Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.



Sobre el charruismo

La antropología en el sarao de las seudociencias

Renzo Pi Hugarte

Introito

Desde hace ya algún tiempo, ha hecho irrupción en nuestro medio una literatura que pretende mediante elaboraciones fantásticas, rebatir por entenderlo falaz, el conocimiento largamente elaborado y consolidado referente a los antiguos indígenas de esta región. Tales brisas, que se destacan por su tono contestatario y seudointelectual, soplan ciertamente por todo el mundo redoblando el impulso cada tanto y a propósito de variados temas, tal vez como consecuencia de las corrientes posmodernas con su vocación por exaltar la irracionalidad. Pero aquí han llegado a adquirir la fuerza de un verdadero vendaval anticientífico en tiempos recientes, especialmente a propósito de la llegada al país del esqueleto de Perú, lo único que quedó de los charrúas llevados a Francia en 1832.

Por cierto que esto es un acontecer anecdótico, que no merecería ninguna atención ya no de los investigadores serios sino de cualquier persona que oriente su pensamiento de acuerdo con criterios de racionalidad; a lo sumo, podría apenas suscitar una soslayada sonrisa. Por supuesto, que cierto periodismo novelero que difunde fantasías inconfirmadas, tiene mucha responsabilidad en todo esto. Lo corriente es que los especialistas dejen pasar esas cosas que saben insostenibles en buena lógica, sin procurar que el público ajeno a especializaciones antropológicas o históricas pero interesado en cuestiones de índole sociocultural, oriente adecuadamente sus concepciones. Venciendo pues el natural impulso a desdeñar las fantasías y enfrentando la probable antipatía que mi exposición provoque en algunos individuos, voy a quebrar una lanza en pro de clarificar algunos conceptos antropológicos errados que parecería se hubieran hecho carne en algunos sectores de la opinión pública, llegando inclusive a estudiantes que han decidido abordar formalmente la Antropología. Por cierto que emprender esta tarea es indudablemente fastidioso, ya que frente a afirmaciones que se hacen al voleo, hay que abocarse a presentar desarrollos por veces amplios para poner de manifiesto su falta de fundamento.

Es por eso preciso aclarar de entrada que si me detengo a considerar algunas de las fantasías circulantes, es porque las mismas dan asidero para tratar otras cuestiones de permanente vigencia, como es reconocer el valor de la ciencia como único método de conocimiento objetivo. Me tiene sin cuidado que por hacer esta afirmación, algún iluso afiliado a la moda idealista, me acuse de sostener un racionalismo y un materialismo, que puede creer superado; no sé qué comprensión de la realidad se podría obtener a partir de desvaríos de esta clase. Pero además, analizar estas cuestiones permite observar el recelo con que los individuos comunes miran la ciencia, especialmente en momentos históricos de crisis, que es cuando se acrecientan incertidumbres y temores difusos –aunque entre éstos también haya algunos concretos– a pesar de los beneficios que en su vivir obtienen precisamente de las aplicaciones de la ciencia; asomarse a la expansión de una concepción del mundo de raigambre irracionalista que percibe la realidad como engañosa, por lo que presume que puede ser entendida mejor mediante explicaciones fundadas en lo imaginario y hasta lo esotérico; apreciar que como resultado de los trances colectivos experimentados, emerge la angustia por la identidad y el espanto de carecer de ella puesto que se la entiende como imprescindible para la integración sociocultural y para la consolidación en ese marco de la personalidad individual.

Como he dicho, el disparador de mis reflexiones lo constituye el auge del *charruismo*. Y en este sentido, descuento que estas páginas resultarán vanas para los mentores de ese *charruismo*, como no sea para desatar su iracundia contra los que no compartimos sus quimeras. Ya se sabe que todo fundamentalista –y los *charruistas* se inscriben en esta orientación– es refractario a las razones que se expongan cuando contradicen lo que se ha aceptado como dogma. No es pues para ellos que escribo, sino para los que por falta de instrucción cabal en este campo del saber, o por ingenuidad, pueden pensar que hay algo de valioso en las cosas que dicen los expositores de la posición *charruista.* Es altamente probable que todo se origine en el desconocimiento de lo que es el verdadero saber, pero el hecho de que los sinsentidos del *charruismo* reciban indudable atención, puede llevar al individuo común a admitir que hay algo de verdadero en los mismos.

En realidad, en un medio en que está peligrosamente extendida una visión aldeana de las cosas, cualquiera que diga algo sobre algo, es sin más tenido por especialista en el tema de que se trate y esto por cierto, excede los márgenes del *charruismo*. Frente a esto, sin embargo, quien practica una disciplina científica y se reconoce como científico, tiene la obligación ante la sociedad en general, ante la comunidad académica y ante sí mismo, de enderezar lo que está torcido, de volver a colocar sobre su base lo que ha sido puesto de cabeza. Pienso que hay que tener en la vida una actitud permanentemente pedagógica, puesto que siempre puede haber alguien que preste atención a lo sensato.

Es preciso sin embargo, tener en cuenta que lo que aquí llamo *charruismo*, no conforma la expresión de un pensamiento unificado, organizado y coherente; en rigor, hago una síntesis antológica de cosas sostenidas por distintos autores, quienes no siempre están de acuerdo con todo lo sostenido por otros expositores. Lo que en general distingue al *charruismo* como posición ideológica es la exaltación acrítica de *lo charrúa*, paralela al rechazo del conocimiento objetivo y a su sustitución por afirmaciones de índole irracional. Como resultado, en el orden de la acción, esa postura ha derivado en conductas extravagantes.

Debo remarcar para que no queden dudas y así evitar que se pueda pensar que meto a todos en el mismo baile, que me refiero exclusivamente a varios seudo investigadores que son bastante conocidos para cualquiera que esté más o menos al tanto de estas cosas, por los libros que han publicado, la atención que la prensa les ha dedicado y las múltiples presentaciones que han hecho en radios y televisoras, así como por las

innúmeras charlas y conferencias que han dado en distintos ámbitos. Salvo en algún caso, cuyo motivo explicaré oportunamente, no menciono por su nombre a los expositores –mayores y menores– del *charruismo*: no me interesa ni hacer propaganda a sus creaciones ni denigrarlos, puesto que esto no es ninguna pugna personal; trato de poner de manifiesto cuestiones de relevancia fáctica y teórica. Quien esté familiarizado con la literatura *charruista*, se dará cuenta en seguida quién es el autor de las alegaciones que gloso.

Al escenario de las fabulaciones que tienen por motivo *lo charrúa*, se ha subido alguna de las instituciones que nuclean a los que se reivindican como descendientes de "charrúas", como es el caso de la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (ADENCH). No obstante, es preciso resaltar que los miembros de otra institución –Integrador Nacional de los Descendientes de Indígenas Americanos (INDIA)– no se han dejado encerrar en el corral de ramas armado por el *charruismo* desatado, manifestándose públicamente contra las posiciones retardatarias y oscurantistas que a continuación referiremos; han criticado los absurdos de la ley Nº 17.256 y no se plegaron a la parada que se montó para confinar el esqueleto de Perú en el Panteón Nacional. Han comprendido pues, que la verdadera vindicación, el verdadero homenaje a aquellos desventurados indios, no se hace inventándoles cosas con las que adornarlos falsamente, sino –y situándolos en el nivel histórico cultural que tuvieron– procediendo al rescate de su simple pero inmensa valía como seres humanos, lo que por cierto, no es poco decir.

La exaltación del oscurantismo

Voy a reseñar algunos acontecimientos que han llevado el sello de lo anticientífico, ingresando incluso en el ámbito del absurdo más total.

Como es conocido, el esqueleto de Perú tiene una importancia muy grande para los estudios antropológicos y no sólo en este país, ya que es fehacientemente el único que en todo el mundo se conserva de un charrúa y que además, se sabe de quien fue. Durante el siglo XIX, en el Museo de Historia Natural de París, ese esqueleto fue objeto de algunos estudios encuadrados en los límites de la incipiente Antropología Física de la época, realizados además de acuerdo con las propuestas de la falsa ciencia –luego desechada– de la Frenología. Como es comprensible, esos estudios estuvieron necesariamente restringidos por la precariedad de los medios técnicos disponibles entonces; así, lo que se pudo hacer, fue apenas medir los huesos y establecer sus proporciones.[1]

En 1966, el médico uruguayo José Luis Badano Repetto conjuntamente con el antropólogo físico del Museo del Hombre de París, Jean-Louis Heim, tomaron una serie de radiografías de partes del esqueleto. Badano Repetto hizo un informe preliminar que además no publicó, de las placas realizadas, consistente en general en comparar las medidas obtenidas con las que había consignado Rivet. Aún así, expuso algunas inquietudes merecedoras de estudios más cuidadosos. El número y la orientación con que esas radiografías fueron tomadas, hizo que resultaran insuficientes para elucidar varios problemas; así, por ejemplo, Badano Repetto se preguntó si la exostosis que presenta la tibia derecha de Perú, es indicativa de una lesión sifilítica. Esta cuestión que ahora puede parecer menor, remite a lo que era la opinión corriente entre los médicos de la época en que estuvieron en París los llamados "últimos charrúas": aunque aún no se había descubierto la acción de los agentes patógenos, se afirmaba que los indios americanos eran inmunes al contagio del *Treponema pallidum*.

---

1. Un repaso de los estudios hechos al esqueleto de Perú en aquella época, se encuentra en el trabajo de Paul Rivet *Les derniers charruas*, Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología", tomo IV, Montevideo, 1930.

Años después, otros investigadores uruguayos –el antropólogo Horacio Solla y los médicos Augusto Soiza del Departamento de Medicina Legal de la Facultad de Medicina y Ruben Alfonzo del Departamento de Radiología de la misma casa de estudios– revisaron esas radiografías.[2] Aunque no pudieron aclarar la duda de Badano Repetto relativa a la naturaleza sifilítica de la excrecencia ósea de la tibia de Perú, pusieron de manifiesto otras cosas que increíblemente no fueron advertidas por Badano Repetto y Heim, lo que lleva a pensar que su examen fue indudablemente superficial: Perú padeció sobre el final de su vida, de una infección bilateral del oído interno cuya causa no pudieron determinar a partir de las radiografías, que produjo destrucción del tejido óseo, por lo cual de haber progresado, habría interesado las meninges determinando invevitablemente su deceso. Ese padecimiento debió provocarle intensos dolores, sordera y vértigo, lo que obliga a pensar que la actitud de indiferencia que permanentemente mostraba y que describieron los que lo vieron con vida atribuyéndola a su orgullo, acaso fuera más bien el resultado de ese daño orgánico. Los revisores del estudio radiográfico descubrieron además que Perú tenía incrustado en el paladar óseo, con cicatrización, por lo que no era perceptible a simple vista, un perdigón que si hubiera penetrado un poco más, lo hubiera matado por descontado. Es comprensible que quienes estudiaron el cráneo de Perú en el siglo XIX, antes de que se desarrollaran las técnicas que permiten explorar el interior del cuerpo mediante los rayos X, no hubieran visto las huellas de esa antigua herida; y eso incita a pensar en todo lo que aún se puede averiguar con medios más modernos.

Por último, las piezas dentales de Perú permitieron el estudio comparativo de las estrías microscópicas dejadas por una alimentación casi exclusivamente carnívora –como era su caso– frente a las existentes en la dentadura de un individuo que falleció a la misma edad y que vivió en la misma época, pero que llevó una alimentación únicamente vegetariana. Este estudio tuvo un sentido experimental ya que consistió en pruebas de laboratorio realizadas por Pierre-François Puech para poder determinar los cambios en la dieta de los hombres prehistóricos.[3]

He hecho este repaso para poner de manifiesto la atención con que distintos científicos han estudiado los restos de Perú. Es evidente que con los recursos actuales y lo que cabe esperar de su perfeccionamiento así como del desarrollo de nuevas técnicas, mucho se podría avanzar no solo en el conocimiento de la peripecia vital de Perú, sino también de lo que fue la vida de los charrúas en sus tiempos finales. Hoy se puede disponer, por ejemplo, de la tomografía axial computarizada y de los análisis de ADN, que no existían ni siquiera en la época en que Puech hizo los últimos estudios sobre ese esqueleto. La utilización de programas adecuados de computación, permitiría realizar mediciones precisas de las piezas esqueletarias, incluyendo las partes del cráneo inaccesibles, para limitarse a lo que fueron los estudios que podrían llamarse clásicos de esos restos. De igual manera, el examen de las piezas dentales permitirá conocer las condiciones de buena o insuficiente nutrición pasadas en la infancia, así como la alternancia de esos períodos. Si esto se hiciera, es posible que partiendo del caso de Perú, se pusieran de manifiesto las penurias de los charrúas en su época última. No es preciso abundar más para que se comprenda la importancia que esos restos tienen para la ciencia.

---

2. Horacio Solla Olivera, Augusto Soiza Larrosa y Ruben Alfonzo Peirano *Revisión de un estudio radiográfico sobre el esqueleto de Vaimaca-Pirú*, ponencia presentada al Primer Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología Biológica (ALAB), Montevideo 29-31 de octubre de 1990. Se publicó en los “Anales del VIIº Encuentro Nacional y Vº Regional de Historia”, año 2, Nº 2, Montevideo, 1990, ya que también se presentó en esa reunión académica.

3. Pierre-François Puech *L’alimentation de l’homme préhistorique*, La Recherche, vol. 9 Nº 94, noviembre de 1978, París, pp. 1028-1030.

No obstante, esto que puede ser apreciado por toda persona de entendimiento normal, es ajeno a la comprensión de algunos *charruistas*; es por eso que se han producido algunos episodios inesperados e inconcebibles, que nos retrotraen a épocas de la historia dominadas por el dogmatismo más inflexible y la ignorancia más total, que cualquiera creería que se habían superado para siempre. En este sentido, las conductas asumidas por algunos *charruistas* aparecerían como inevitablemente cómicas, si no estuvieran motivadas por el propósito de que –ahora que los restos de Perú están en el país– no se efectúe ningún estudio de los mismos.

Ya la distorsionada imagen de cómo actúa la ciencia y de cómo proceden los institutos científicos, se percibió cuando algunos años atrás se inició la campaña para repatriar "los restos de los charrúas" –así se decía– llevados a Francia. Aparte de que los propulsores de esa idea no sabían que los únicos restos existentes se limitaban al esqueleto de Perú, no sólo no atendieron a las observaciones que se les hicieron para que enmendaran el error, sino que permitieron y estimularon a los legisladores a que continuaran enfrascados en tal desacierto. El esqueleto de Perú primero se conservó en el Museo de Historia Natural de París y después de la fundación del Museo del Hombre en 1938, en éste. Pero varios *charruistas* han parecido creer que ese esqueleto se hallaba en una especie de feria de rarezas para la diversión de quienes la visitaran. En lo que me es particular, me opuse a cualquier reclamo conducente a que ese esqueleto viniera a "reposar en su tierra natal" si ello implicaba el riesgo de su destrucción. Los hechos han confirmado aquellos temores, pues ese esqueleto fervorosamente guardado durante 170 años, se dañará gravemente y desaparecerá en poco tiempo y de manera definitiva si no se toman medidas eficaces para asegurar su protección. La propuesta de que sea "enterrado" no tendrá evidentemente otro resultado; y aún su depósito en el Panteón Nacional no garantiza que pueda mantenerse sin daños como para que investigadores futuros munidos de técnicas más adelantadas que las actuales –y más bien insospechadas– puedan volver a estudiarlo. Negar esa posibilidad a la ciencia es lo que parecen querer algunos que sin embargo proclaman su devoción por Perú.

Si alguien quisiera asomarse a un abigarrado bazar de ineptitudes –ahora y en cualquier momento venidero– no tiene más que repasar los Diarios de Sesiones de las Cámaras de Diputados y Senadores en ocasión de la discusión de los Proyectos de Ley de repatriación de "los restos de los charrúas", las Exposiciones de Motivos que acompañaron esos Proyectos y el propio texto de la Ley que al fin se promulgó. Descartando el subyacente complejo de culpa histórica nacional por el exterminio de aquellos indios en el inicio de la vida independiente del país, así como las motivaciones demagógicas de los parlamentarios, hay en esos documentos un cúmulo de dislates sin antecedentes en la legislación. Es incontestable que los parlamentarios ignoraron el fundamental estudio de Paul Rivet que detalla la suerte corrida por los indios llevados a Francia; que no se asesoraron con ningún especialista reconocido; que se instruyeron a partir de croniquillas de diarios que inclusive recogían leyendas y chistes (como que François Miterrand descendía de charrúas), etc., etc. Seguramente tomaron por buenas las fantásticas informaciones que pudo pasarles algún *charruista*. Pero además, injustificadamente –como me lo dijo personalmente un diputado– pensaron en un arranque de incontrolada omnipotencia que podían ordenar al estado francés que informara lo que había pasado con los imaginarios restos de "los charrúas".

Por supuesto, desconocieron –no sólo los parlamentarios sino los que detrás de ellos habían promovido esa campaña– que si el Museo del Hombre accedió finalmente a devolver el esqueleto de Perú, no lo hizo por la imposible imposición de la ley uruguaya, sino en virtud de lo que se ha dado en llamar "nueva ética museística", que consiste en entregar a los lugares de origen los esqueletos individualizados, como lo hizo el propio Museo del Hombre respecto de la conocida como "Venus Hotentota" y

el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, con los que poseía de esquimales *inuit*. Hay además otro detalle: durante la administración Mitterand, se dio a conocer un plan que transformaba el museo antropológico y etnográfico que es el Museo del Hombre, en un museo de "arte primitivo". Si esa propuesta hubiera caminado, resultarían entonces inútiles y sin destino previsible las enormes colecciones que esa institución posee de piezas que no son valoradas como "obras de arte". Es posible que ese proyecto estuviera motivado por el propósito de que afluyera una mayor cantidad de turistas al Palacio del Trocadero, ya que París tiene un Museo de Arte Africano y Oceánico que se encuentra en la lejana Porte Dorée. Por fortuna para la ciencia del hombre, esa idea no ha prosperado, aunque no debe descartarse que pueda ser reflotada. Y en ese caso, ¿qué se hará con la cantidad de utensilios y herramientas de todos los continentes y todas las épocas que hay allí?; ¿dónde irán a parar las colecciones de instrumentos agrícolas iniciadas con los arados de palo y las azadas del antiguo Egipto? y ¿dónde los cráneos de homínidos y hombres prehistóricos? En un nuevo museo orientado por criterios estéticos, por cierto que un viejo esqueleto como el de Perú, estaría de más. Este ejemplo sirve además para apreciar que en otras partes tampoco se entiende muy bien qué cosa es la Antropología y por qué cultivarla.

Cuando por último se supo que el esqueleto de Perú retornaría al Uruguay, se desató un verdadero festival de dislates: se pudo contabilizar alrededor de veinte propuestas relativas a lo que se debería hacer con el mismo: los porongueros propusieron que se lo enterrara en la Gruta del Palacio, en el paraje de Marincho, que aunque se trata de una formación natural luce una placa donde se asegura que esa cueva fue obra de los antiguos indios; los sanduceros ofrecieron como tumba la Meseta de Artigas; los salteños alegaron que debería levantarse un mausoleo en Arerunguá puesto que allí se ubicaron las tierras que Artigas obtuvo y en las que se refugiaron algunos de los últimos charrúas; y por supuesto, muchos argumentaron que debería erigirse una estatua conmemorativa en Salsipuedes, al pie de la cual deberían reposar los restos de Perú. Todos, en suma, querían dar los huesos a la tierra, con lo cual desaparecerán para siempre; esto, al parecer, a nadie preocupó.

Sin embargo, lo que ha colmado la copa de las sorpresas, tuvo lugar en Montevideo cuando varios investigadores concurrieron al Panteón Nacional para hacer un reconocimiento del esqueleto de Perú y extraerle una muela para realizar exámenes de ADN: allí se encontraron con un individuo que proclamaba ser "nieto de Vaimaca" en tanto elevaba hacia los presentes sus luminosos ojos color cielo, que se había encadenado a la puerta de reja del Panteón impidiendo así que nadie pudiera ingresar al sitio donde están los féretros. Al mismo tiempo, cuatro o cinco *charruistas* parecidos a ese automártir –quienes seguramente habían conseguido que los empleados del cementerio les advirtieran la amenazante presencia de los investigadores– apostrofaban a éstos mientras encorajinaban a aquel original "charrúa" *ad vincola*.

Paralelamente algunos que dicen ser "descendientes de charrúas" –y que bien pudieron encontrarse en ese peculiar espectáculo– interpusieron ante el Juez Letrado de los Civil de Primer Turno, un "Recurso de Amparo" a fin de que el peso de la Justicia ataje cualquier molestia al sueño eterno del cacique. Las instituciones responsabilizadas en las personas de sus jerarcas máximos, fueron nada menos que el Ministerio de Educación y Cultura, la Universidad de la República, la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, el Museo de Historia Natural, la Intendencia Municipal de Montevideo y la Presidencia de la República (!!); no se recuerda que haya habido un caso en que se impetrara "no innovar" a tantas autoridades, pero lo abarcativo de la acción exime de todo comentario sobre su pertinencia. En días anteriores los mismos *charruistas*, exhibiendo un sorprendente impulso pleitista, habían incoado ante la correspondiente sede penal, una denuncia en la que se sostuvo que todo estudio que se

pretendiera hacer del esqueleto de Perú, suponía incurrir en el delito de "vilipendio de cadáveres" (??!!).

Los magistrados, con acertado criterio no hicieron lugar a esas chicanas, pero horripila pensar que si se hubieran aceptado tales planteos, no ya la Antropología Física o Biológica sino inclusive la Medicina, se verían imposibilitadas de cultivo; y esta última retrocedería a la etapa de la Anatomía medieval –anterior a Vesalio– cuando la Iglesia prohibía las disecciones del cuerpo humano. Aunque esto parezca increíble, los fundamentalistas del *charruismo* han aducido en sus escritos judiciales, que los restos humanos no deben servir para ningún estudio porque ello significa un agravio al muerto.

Los promotores de las acciones judiciales referidas, no parecen haber percibido para nada lo anacrónico y ridículo de su postura. Su argumento principal reposa en que la Ley 17.256 impone la inhumación del esqueleto de Perú; dejan no obstante en la sombra el hecho de que la ley no prohibe nada y que de acuerdo con los principios generales del Derecho, lo que no está impedido a texto expreso, está permitido, no pudiéndose establecer restricciones por la vía de la interpretación. Y no me extiendo ahora sobre un punto que los jueces no tocaron: ¿cuál es la legitimación procesal de los promotores de la acción? Porque ¿quién puede argüir que posee un interés legítimo, personal y directo en este caso? ¿Quién puede probar de manera cierta que es deudo de Perú?

Pero ya es hora de que abandonemos esta enfadosa crónica puesto que las conductas referidas fueron promovidas y protagonizadas por personas ajenas al quehacer científico, inspiradas en sentimientos exacerbados que tal vez puedan ser comprendidos aunque no justificados ni acompañados. Pero frente a esto, resulta sencillamente inaceptable que un investigador de prestigio como es José Joaquín Figueira, también haya saltado gozosamente al ruedo para afirmar que

> "... no me parece ni creo conveniente que corresponda extraer una muela (o parte alguna) del esqueleto del Cacique Charrúa Vaimaca Perú para presuntos análisis de ADN que se proyecta o pretenden realizar. Así, algunos antropólogos franceses, muy particularmente, han efectuado y dado a conocer diferentes estudios realizados sobre el esqueleto de Vaimacá Perú, *inclusive –y por sobre todo– sobre sus dientes*, habiéndose publicado dichos estudios (bastante originales, no me cabe la menor duda), con ilustraciones diversas..."

Figueira ha hecho conocer estas opiniones en un folleto de cuatro páginas adosado al opúsculo de Annie Houot *Un cacique charrúa en París* (Imprenta y Editorial Atlántica, Montevideo, 2002). Evidentemente, este autor alude al estudio de Puech al que ya nos hemos referido y cuyo sentido no era aclarar nada referido a Perú. De todo esto, sólo se puede sacar una conclusión y es que Figueira descree que puedan hacerse otros estudios que resulten valiosos del punto de vista científico lo que significa negar que el horizonte del conocimiento objetivo pueda ampliarse más; como si hubiera alcanzado su límite infranqueable (?). Tratándose de un estudioso cuyos trabajos han sido relevantes en el panorama de la Antropología nacional, resulta abrumadoramente desolador que haya tendido su mano a quienes pretenden frenar el desarrollo del saber científico. Se conoce perfectamente al que ha sido el principal instigador de esas acciones: es un *charruista* que se destaca por su conducta delirante, que suele desplegar una intensa actividad. Como ese individuo ignora todo respecto de lo que son los exámenes de ADN y en consecuencia, lo que en este caso pueden aportar, tiende a atribuirles posibilidades fantásticas; por eso es que le ha surgido el temor de que esa técnica desnude la realidad de su situación, esto es, que ponga de manifiesto que no cuenta con antepasados indígenas, que todo lo proclamado por él no es más que una patraña para

obtener notoriedad. ¿Acaso por eso es que procura por todos los medios que no se haga ningún estudio de ADN en los restos de Perú?

El deseo manifiesto de esos *charruistas*, traduce descarnadamente la imposición de la ignorancia como programa. Si esa postura llegara prosperar, entonces cualquier certeza deberá ceder su lugar a simples conjeturas que nunca podrán ser puestas a prueba.

Denuncia y descalificación de la "ciencia oficial"

No debe pasarse en silencio un tópico que indefectiblemente aparece en los alegatos del *charruismo* y es el de que todo cuanto han escrito los verdaderos investigadores de los antiguos indígenas del Uruguay, conforma, a su respecto, la expresión de la "ciencia oficial". Por eso, cuanto se haya dicho o se diga desde la posición académica, es ya sospechoso si no descalificable por completo. Sin embargo, es necesario no olvidar que si no fuera por los investigadores denigrados por formar parte de la "ciencia oficial", ningún *charruista* hubiera nunca escrito nada. Y este remoquete colgado como insalvable pecado de origen, aparece ya en lo que puede considerarse como el texto fundante de la moda *charruista*: el libro de Danilo Antón *Uruguaypirí* (Rosebud Ediciones, 1994).

Como en tantas otras argumentaciones de esta corriente, se juega con las sombras de memoria que en un lector más o menos avisado puedan haber quedado de penosos acontecimientos de la historia. Durante muchísimo tiempo, durante todo el período de surgimiento de la ciencia moderna desde el Renacimiento y hasta bien entrado el siglo XIX, hubo sin duda un pensamiento "oficial" que era el sostenido por la Iglesia en los países católicos y por las iglesias dominantes localmente en los países protestantes. Todo científico debía cuidar escrupulosamente no apartarse de las "verdades" aceptadas y a este respecto, es posible evocar multitud de nombres de investigadores que debieron retractarse por haber procurado dar un paso adelante en el camino del saber, si es que no fueron llevados a la hoguera. Vienen pues a cuento el rechazo de la Iglesia al sistema copernicano o a la teoría de la evolución biológica –en lo que el anglicanismo no se quedó atrás– el sostén del régimen estalinista a las ilusiones transformistas de Michurin y Lisenko, o los criminales desatinos de la raciología nazi. Pero en el caso que nos ocupa, no hay nada que siquiera se aproxime a esos casos de extrema absurdidad nacidos del despotismo y el deseo de frenar el avance de un conocimiento que se percibía como políticamente peligroso. Por supuesto, en los regímenes totalitarios hubo asimismo un "arte oficial" orientado a la glorificación del sistema.

Detrás del pensamiento *charruista*, late una visión conspirativa de la historia y concretamente, de la conducta de los investigadores de verdad, por lo que hay que recusar sus aportes ya que no representan otra cosa que la "ciencia oficial", y sustituirlos por fabulaciones. El núcleo de la argumentación, consiste en sostener que la "ciencia oficial" se ha propuesto ocultar la VERDAD referida a la reconstrucción de la cultura y la historia de los antiguos indígenas del Uruguay. Por cierto que esa "verdad" consiste en lo que ellos discurren, por lo que no tienen empacho en sostener que se debe desconfiar del método científico; que no es necesario estudiar, observar, comparar y experimentar –lo que hace la ciencia– para arribar a conclusiones válidas, sino que lo que se precisa es imaginar, soñar. Algunos conversos van aún más lejos, puesto que han llegado a la conclusión de que no vale la pena leer libros, ya que lo que de ellos se aprenda, será necesariamente falso; todo lo que los libros contienen debe ser desechado y el único camino es seguir lo que arbitrariamente surja de las fantasías del propio magín. Casi parecería que se asiste al trágico apotegma "libros no; alpargatas sí" con que alguna vez cierta manifestación del fascismo latinoamericano buscó hala-

gar a las masas iletradas pero condenándolas a la ignorancia perpetua. Parecería que se creyera que el saber nace de algo así como la inspiración divina o el estro poético: algunos elegidos tendrían la capacidad de conocer por sus innatas condiciones, sin necesidad de estudio. Por supuesto, la poesía nada tiene de reprochable, pero la ciencia es muy otra cosa.

Se supone que esta "ciencia oficial" es promovida desde el poder político en función de intereses que nunca se explicitan, aunque se los insinúa como malignos o antipopulares. Esto significa aceptar sin la menor sombra de duda, que las instituciones dedicadas a la investigación en cualquier campo –v.gr. la Universidad de la República– han recibido por canales secretos, órdenes precisas para que se encubra la "verdadera historia". Esto, aparte de canallesco, es sencillamente estrafalario. Hay además una realidad incontrovertible: la mayoría –por no decir *todas*– las investigaciones que aquí se han hecho sobre los antiguos indígenas, han sido cumplidas al margen de cualquier institución pública y fueron realizadas por individuos que cuando las hicieron, ninguna relación tenían con instituciones de investigación y docencia existentes. Si hay precisamente un tema sobre el que nada se ha ocultado, a pesar de que involucra al fundador del Partido Colorado, es precisamente el del exterminio charrúa; y eso es lo que ha creado el complejo de culpa histórico que entre otras cosas, ha dado lugar a los vergonzosos disparates –en los que estuvieron de acuerdo legisladores de *todos* los partidos– que culminaron en la Ley Nº 17.256. ¿Cómo pues hablar de ocultación por parte de la "historia oficial" a este respecto? Es más, solamente en una ocasión y ya bastante lejana, un historiador del Partido Colorado y admirador de Fructuoso Rivera intentó –sin éxito por lo erróneo de su argumentación– exculpar a éste de las masacres de 1831, lo que vendría a configurar un conato de "historia oficial" fracasada (v. Angel H. Vidal *La leyenda de la destrucción de los charrúas por el general Fructuoso Rivera*, Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay tomo IX, Montevideo, 1932).

El asunto, empero, muestra otra preocupante vuelta de tuerca ya que el discurso que censura liviana o malévolamente la "ciencia oficial", recuerda demasiado lo que alguna vez expresó Adolf Hitler: "La verdad no existe. La ciencia es un fenómeno social y, al igual que los demás fenómenos sociales, se halla limitada por el beneficio o el daño que cause a la comunidad". Los *charruistas*, al pretender que eso que han dado en descalificar por tratarse de "ciencia oficial", impide a la inconcreta entidad que sería el "pueblo uruguayo" conocer la verdad de su pasado, viene a erigir en perjudicial cualquier estudio etnográfico e histórico que se oriente en el sentido de la objetividad; lo único que admiten son las construcciones fantásticas que apoyan un sentir patriotero, que, curiosamente, refieren a momentos históricos anteriores a la formación política de la nación. Cabe por esto preguntarse si acaso, llegado el momento en que las circunstancias lo abonen, los *charruistas* podrán constituirse en nuevos inquisidores que silencien a quienes no acepten sus veleidades, eso sí, en virtud de un nuevo sistema de creencias que esta vez compondrá un "saber oficial" de tipo clásico. Desgraciadamente, ya hay atisbos de eso.

La etnografía tramposa

Es indudable que la promoción del oscurantismo no se ha ceñido a las desaforadas acciones de algún fanático: presenta también una variante seudointelectualizada que eventualmente puede ser más peligrosa puesto que es la que consigue embaucar a los que no están suficientemente empapados en la cuestión. Así el *charruismo* ha construido una etnografía charrúa por completo imaginaria, a la que presenta como irrevocable.

Lo que primero se percibe en esta elaboración, es una especie de vergüenza incomprensible para admitir que aquellos indios fueran *salvajes*, al igual que tantas otras etnias americanas (querandíes, chonos, alacalufes, yaganes, onas, mocobíes, abipones, zamucos, sirionós, etc., etc.). En cualquier ocasión que este asunto sale a luz, es casi seguro que algún *charruista* diga algo así: "¡Qué falta de respeto! ¡Decir eso de *nuestros* indios! ¡Salvajes! ¡Si ahí están los "cerritos" del Este!". (Aparte de que quienes levantaron esos "cerritos" muy probablemente nada tuvieron que ver con los charrúas, que ya pertenecen al período histórico, si aquellos indios hubieran construido esplendorosos monumentos –como Teotihuacán o Machu Picchu, por ejemplo– seguramente el discurso alcanzaría la nota de extremo desvarío esoterista, argumentando entonces el incomparable saber de aquellos hombres de lejanos tiempos, siempre que no se los vinculara con los habitantes de los míticos territorios de la Atlántida o el continente de Mu, con los vikingos o los seres extraterrestres, como ha ocurrido en otros lugares de América y el mundo. Esas quimeras –es por demás conocido– han dado pie a una literatura que atrae al público que desconoce las realidades del pasado, pero por supuesto, carece de interés para los especialistas).

Pero volvamos a la cuestión del salvajismo: ¿Piensan los señores *charruistas* que en Antropología la palabra "salvaje" tiene la connotación insultante que puede asumir en el lenguaje corriente? ¿Qué diría de esto Claude Lévi-Strauss que –desaprensivamente, si no lo hizo para agraviar de manera deliberada– tituló uno de sus más removedores libros "El pensamiento salvaje"? ¿Habrán creído –como tantos misioneros de otros tiempos y de distintas confesiones– que cuando se dice "salvaje" se hace referencia a alguien desprovisto de facultades intelectuales y disposiciones morales? ¿Creerán que el "salvaje" se distingue por una extrema crueldad? Pues bien, entérense que "salvaje" no es técnicamente un dicterio sino que designa a un individuo o un grupo humano que se ubica en un estadio temprano de la evolución de la humanidad, la que por centenares de miles de años vivió en el "salvajismo". Aceptar este hecho, no significa por supuesto que se haya quedado atado a los planteos del evolucionismo decimonónico. Ahora, justamente para no incurrir en lo que en el lenguaje vulgar puede suponerse un juicio de valor adverso, algunos antropólogos suelen decir para caracterizar a tales hombres, *cazadores-recolectores* tomando en cuenta su sistema económico, vale decir, la forma en que utilizan el medio en el que viven. ¿Qué tiene de reprochable que los charrúas fueran salvajes? Pero además, si los charrúas no eran salvajes, ¿qué eran? ¿Qué ejemplos de pueblos salvajes conocen –y aceptan– los paladines de la *charruidad*? ¿O es que el salvajismo, como etapa de la humanidad, no existió nunca? ¿Piensan acaso que la civilización –también como estadio de la historia humana– existió desde siempre y que surgió de la noche a la mañana? Pudiera ser que en este camino, alguno suponga que surgió por creación divina, con lo que nos inclinaríamos al puro pensamiento medieval.

Por cierto que si se ha pensado en fundar un tipo de identidad nacional a partir de un reconocimiento de los "valores charrúas" como perpetuos y vivos, no queda demasiado elegante poner de manifiesto que aquellos indios no habían superado la etapa del salvajismo. Pero como en el reino de la imaginación todo puede solucionarse, se dirá que aquellos indios no eran simples *cazadores-reclectores* sino que cultivaban; pero eso sí, a escondidas para que los "españoles" no se enteraran, como inverosímilmente se ha repetido. Dentro de esta manera de pensar (?) es sorprendente que a ningún *charruista* se le haya ocurrido sostener que los charrúas dominaban la metalurgia y que si utilizaban instrumentos y armas de piedra era para que los "españoles" no se dieran cuenta del nivel tecnológico que habían alcanzado (aunque por supuesto, eso les significara una insalvable desventaja en los combates). Es difícil de todas maneras, admitir que los "españoles" que habían aplastado a los grandes impe-

rios que en América existían, se fueran a amilanar ante los que desarrollaron una agricultura incipiente.

Como no han podido precisar qué cultivaban, alguno ha lanzado la idea de que cultivaban mandioca, al igual que los pueblos amazónicos, aunque como cualquiera puede enterarse, la mandioca crece por razones de clima sólo a más de 1.500 quilómetros al norte de aquí; y aunque jamás se haya referido ese hecho ni se haya encontrado –como es lógico– el más mínimo indicio de cultivo en las excavaciones arqueológicas. De paso, quien ha lanzado esa conjetura parecería que no supiera que ese vegetal –la "mandioca brava", *Manihot esculenta* o *utilissima*, que es la de mayor importancia económica, al punto que se ha aclimatado hace ya mucho en Africa donde en varias partes constituye la base de la alimentación– es venenosa en su estado natural, por lo que no puede consumirse sin quitarle antes el ácido cianhídrico que contiene. La domesticación de la mandioca, el descubrimiento de la manera de eliminar su elemento tóxico por evaporación y el perfeccionamiento de la agricultura de roza –única posible en la selva– han sido grandes logros civilizatorios de los indios *arahuac*, tomados después por otras etnias, incluidos los *guaraníes*. A menos que se confunda ese gran alimento amazónico, con la inocua "yuca" o "mandioca dulce" –*Manihot aipi*– que es otra especie vegetal, aunque también crece en los mismos territorios que su prima la "brava". No es admisible que se haya creído que todas las culturas indígenas son lo mismo. En su sistema adaptativo, el único cambio que por efecto de la introducción del ganado experimentaron los charrúas, consistió en que fueron dejando la recolección, actividad complementaria que no era necesaria cuando se contaba con una caza más fácil y sustanciosa.

Algún otro *charruista* con pretensiones de etnólogo, ha llevado el desatino todavía más lejos: los charrúas ni siquiera eran nómadas –como todos los grupos humanos que han vivido de la caza– y lo fueron sólo cuando llegaron los "españoles" para esconderse de ellos.

Se ha sostenido también que la población charrúa en tiempos prehispánicos, era de 300 mil individuos. Para quienes no lo tengan presente, recordemos que la densidad poblacional de los pueblos *cazadores-recolectores* en cualquier parte del mundo, oscila entre 2, 5 y 5 personas por cada 100 quilómetros cuadrados. Por las características del territorio uruguayo, cuando en él vivían solamente indios, con una fauna escasa y formada por especies en general de pequeño porte y una flora más pobre aún del punto de vista de sus posibilidades alimenticias, lo probable es que la densidad de la población se aproximara al número mínimo; esto significa que en el espacio del Uruguay actual, la población indígena difícilmente superó los 5 mil individuos. Puede esta situación compararse con la de los cazadores de guanacos y ñandúes que originalmente ocuparon la gigantesca región de la Pampa y la Patagonia, puesto que se ha estimado que serían en total unos 36 mil. Engañosamente algún *charruista* ha pretendido que los *bosquimanos* del desierto de Kalahari en el Africa austral –también *cazadores-recolectores*– presentaban una densidad de población que lleva a estimar la de los charrúas en la increíble cuantía indicada antes. Por supuesto que esa comparación es equívoca, ya que en su mejor momento, la población *bosquimana* no superó los 18 mil habitantes en un espacio de más de 250 mil quilómetros cuadrados. Al parecer, se ha partido de la convicción de que aquí nadie sabe nada de los *bosquimanos* para largar livianamente tal disparate pensando tal vez que se aceptaría como un inesperado descubrimiento que avala el gran saber etnográfico de quien lo anuncia. Una vez, en un programa de televisión en que un *charruista* salió con esa enormidad, el Prof. Daniel Vidart retrucó contundente: "Si aquí hubiera habido 300 mil charrúas, ningún "gallego" ponía un pie en una playa". Es posible empero, que quienes han propalado tal engañifa, no hayan escarmentado y continúen dándole a la maquinita de sumar...

Se ha creado además una desconcertante clasificación étnica para los charrúas, asegurándose que eran "pampas". Este nombre se popularizó en la Argentina desde mediados del siglo XIX para designar genéricamente a los indígenas que en esa época ocuparon las extensas planicies de las actuales provincias de Buenos Aires y La Pampa, llegando hasta el valle del Río Negro más hacia el sur. Ahora, de una manera también global, se les suele llamar *mapuches argentinos* ya que procedían de la zona del río Bio-Bio en Chile. Eran pueblos agricultores que al pasar al oriente de los Andes ocupando el hábitat de los primitivos *cazadores-recolectores* que allí deambulaban y en función de la adopción del caballo, perdieron las técnicas agrícolas y desarrollaron una economía predatoria basada en la caza del ganado vacuno y equino –ya que no fueron pastores– y el saqueo –los célebres *malones*– a las poblaciones criollas que se iban estableciendo en lo que entonces se llamó *la frontera*. Por su lengua, sus costumbres, sus creencias, su organización familiar, estaban emparentados culturalmente con los indios de Chile y nada tenían que ver con los charrúas, excepto en que fueron nómadas de a caballo. Como consecuencia de la campaña genocida culminada en 1879, llamada la "conquista del desierto" y mandada por el general Julio Argentino Roca –que después sería y por dos veces, Presidente de la Argentina– esos indios vieron su número mermado drásticamente; los sobrevivientes fueron arrinconados en el lejano sur.

Pero aunque no se crea, los *charruistas* han ido más lejos aún, atribuyendo a *sus* indios imposibles logros civilizatorios. Alguno ha sostenido inclusive que construían "catedrales", aunque sus ilusorias columnatas fueran nada más que las fracturas naturales del basalto. También –y olvidando toda prudencia– han dicho que los charrúas dominaban un gran saber médico; que comprendían palmariamente la necesidad de preservar su medio (por más que la ecología se haya desarrollado en el siglo XX); que alcanzaron un refinado conocimiento matemático. Dejo las primeras aseveraciones porque cansa rebatir algo cuya improbabilidad es evidente y a pesar de eso, quiero resaltar lo sorprendente que es que no se haya pensado que no es factible que individuos que contaban con los dedos por lo que su sistema numérico alcanzaba solamente la cifra de diez y que no habían llegado, por supuesto –como tantísimos otros pueblos de la tierra– a conocer la escritura, hubieran desarrollado importantes abstracciones matemáticas. Se elude así el hecho de que en la historia de la humanidad, el álgebra y el cálculo superior, únicamente han podido darse tardíamente –no en la etapa del salvajismo, es obvio– y en sociedades complejas y letradas. Es algo equivalente a sostener que se pueden alcanzar las complejidades de la armonía, la fuga y el contrapunto con una flauta de cinco notas. No obstante estos descubridores de lo fantástico, jamás parecería que se hubieran preguntado qué utilidad podía tener para los *cazadores-recolectores* el empleo de la matemática y la geometría: ¿para calcular acaso el tiro de las boleadoras a un ñandú? Pero como es por demás sabido, las matemáticas son indescifrables arcanos para el común de la gente; de manera que aquellos que no están capacitados ni para resolver una ecuación lineal, quedarán pasmados al enterarse que aquellos indios a los que ven como sus antecesores, hubieran tenido un saber para ellos inalcanzable, superando no sólo a Euclides y Pitágoras sino también a Neper, Euler y toda una caterva de matemáticos de fuste.

Para quienes no están en el *metier* de la etnografía indígena, digamos que en verdad, no es mucho lo que se sabe de la cultura prístina de los charrúas, así como de otros pueblos indígenas de la antigua Banda Oriental, por lo que tal vez se crea que los huecos en la información se pueden llenar con quimeras. Es escaso lo que se sabe de aquellos indios por la excelente razón de que en la época en que vivieron, no se habían desarrollado como ciencias ni la Antropología ni la Etnografía. De todas maneras, lo que se conoce de los charrúas es bastante más de lo que se sabe de otras etnias de *cazadores-recolectores* que desaparecieron tempranamente. Por supuesto, lo que me-

jor se sabe de los charrúas corresponde a los momentos en que ya se encontraban involucrados en un irreversible proceso de aculturación, que para los *charruistas* parecería que nunca hubiera existido. De todos modos, se han conservado suficientes relatos de primera mano provenientes de quienes vieron y trataron a aquellos indígenas, y nada de todo eso confirma cuanto sostienen los *charruistas*. Digamos también que nunca se podrá saber nada más. De modo que si nos colocamos en los terrenos de la precisión, ¿cuáles son esas fuentes secretas que manejan los *charruistas* y de las que nos aseguran que proceden tantas maravillas? Ante tal colección de enormidades, hasta puede llegarse a creer que los autores *charruistas* –abusando de la inconsistencia del saber de sus lectores– han elaborado la aludida etnografía quimérica con intención simplemente sarcástica. (Si así fuera, huelgan los comentarios sobre su pregonada devoción por los charrúas).

El charruismo como ideología

Una cuestión como la que se acaba de plantear, no puede sin embargo responderse de una manera concluyente porque a este respecto, se ha operado un corrimiento desde el campo de la razón al de la emoción; o si se quiere expresarlo de otro modo, desde el enfoque de la *teoría* –entendiendo que ésta implica un conjunto de proposiciones sistemáticas organizado lógicamente y validado por la verificación– al de la *ideología*, en tanto que conjunto de creencias que encubren expresiones de deseo.

Un público que desconoce los alcances de la ciencia y al que le resultan inabordables los problemas referidos a cómo se sostiene el conocimiento objetivo, por un curioso efecto de transferencia añora pensar que *sus* antepasados dominaban aspectos superiores de la cultura humana. Por supuesto, considerar que los antiguos indígenas fueron *sus* antepasados, siendo a todas luces imposible de demostrar, adopta para justificarse la fisonomía del *mito*, es decir, de un componente infaltable en la *ideología*. Por una patente manifestación del pensamiento mágico, se asume que por el hecho casual de nacer en esta tierra se habrán de tener las características morales que se atribuyen a los indios o mejor, a *nuestros indios*. Daría la impresión de que jamás se ha pensado que, por ejemplo, aquel que haya nacido en el Perú no es necesariamente “inca”, ni el que vio la luz primera en México resulta “azteca”, etc. etc., como muchas veces proclaman –obviamente en broma– los cronistas deportivos...

Todo esto se conecta con los problemas de la *identidad*, o más precisamente, con la angustiosa duda de no tener *identidad*. En consecuencia, como se desea fervientemente poseer una *identidad* distintiva, no igual y ni siquiera parecida a ninguna otra, una *uruguayidad* que se destaque en el mundo, se trata por lo tanto de ser lo más americano posible y para eso, nada mejor que ser *charrúa*. No obstante, la afirmación de esa *identidad* legendaria, requiere necesariamente el descarte de la auténtica historia de los orígenes familiares así como la de la formación social de este país. (En esta ocasión, dejo de lado el examen de los peligrosos elementos retardatarios que hay en todo nacionalismo ciego, el cual en cualquier momento puede tornarse agresivo, sobre lo que la historia pasada y la situación presente en el mundo ofrece tantas lecciones. Descarto asimismo por el momento lo que se puede observar como germen de racismo –acaso ingenuo– en todos los discursos que mentan la “sangre charrúa”; sólo apunto apenas esta vez que si de un lejanísimo antepasado las inverificables consejas familiares afirman que fue “charrúa”, entonces sus descendientes aunque medien innúmeras generaciones, llevarán en sí misteriosos elementos que los harán distinguirse como “charrúas”. Esto supone, naturalmente, echar en el más completo olvido a los otros ascendientes con biografías mucho mejor documentadas que llegaron a estos lugares

de allende el mar: esos no merecen consideración. ¡A ver qué heroísmo pudo haber en escapar a las absurdas guerras, a las constricciones feudales, a la restrictiva estratificación social, a la miseria campesina y urbana que campearon en Europa! ¡Nada de eso es comparable a caer en medio de los alaridos y el pataleo de los potros en algún malón! Sin duda este es un tema que merece ser ahondado por los cultivadores de la Psicología Social nacional, pero que en esta oportunidad debemos dejar de lado).

Es evidente, empero, que como los difusores del *charruismo* han apreciado que no pueden probar que son los legítimos descendientes y en consecuencia, los herederos de aquellos antiguos indios –sin ahondar en más razones, por el simple hecho de que su cultura desapareció completamente– han elaborado una postura según la cual cualquiera puede ser *charrúa* con sólo desearlo y reconocerse como tal. Este es precisamente el detalle que define la naturaleza ideológica –y por lo tanto, ni etnológica ni histórica– de la cuestión. Esta conclusión es la que vuelve desatinada toda consideración que haya tendido a apreciar el movimiento *charruista* como la emergencia de situaciones *neoétnicas*, como algún ingenuo ha sostenido. A este respecto, no debe nunca perderse de vista que la pertenencia a un grupo étnico concreto, no está determinada únicamente por la autodefinición del sujeto que dice formar parte del mismo: se requiere necesariamente además la *identificación* coincidente de ese sujeto que de él hagan aquellos que son ajenos al supuesto grupo étnico. En el caso comentado del Uruguay de hoy, esto visiblemente no ocurre.

Un planteo como el reseñado, tiene como consecuencia que para los *charruistas* hubo “charrúas-charrúas –que fueron indudablemente indios; que resultaron extinguidos, aunque nunca del todo– pero que a su lado también hubo “charrúas-negros” tanto como “charrúas-rubios”; y así lo han sostenido. Es preciso resaltar que al propalar estas expresiones, los charruistas no se han querido referir a procesos de mestizaje que por otra parte, fueron prácticamente inexistentes. Tal vez por su débil conocimiento de todo lo referido a la vida tribal, hayan querido aludir a algunos casos de perseguidos que buscaron asilo entre los indios; pero esos individuos fueron precisamente eso: refugiados y no indios y nadie confundió jamás esas situaciones. Lo que al parecer los *charruistas* han querido insinuar es que todos los desplazados y perseguidos por la sociedad colonial, eran por eso y sin más, *charrúas*: no se requiere mayor exposición para comprobar el grueso equívoco que se encierra en considerar *charrúa* a cualquier bandolero o negro cimarrón.

Pero esta torcida concepción tiene su concomitancia actual porque nada puede impedir que haya “charrúas-actuales”; y éstos nacen por vocación antes que por origen familiar alguno, puesto que pueden proceder perfectamente de “tanos” de la antigua Lucania o de “gaitas” de La Coruña. Semejante entrevero de la baraja etnohistórica, recuerda las garganteadas fantasías del gauchismo, que aquí tiene manifestaciones eminentes y que en el Brasil hace que los descendientes de alemanes –que primero se establecieron en Río Grande del Sur y que luego ocuparon las tierras de apertura pionera del estado de Paraná– rindan culto a una gauchería que presumen constituye su más antiguo y puro folklore, no siendo raro que algunos lo consideren venido de Baviera.

Para que se pueda palpar adecuadamente cómo se arma el proceso de construcción mítica en el caso del *charruismo*, hemos de ver lo que ha escrito Danilo Antón –como ya he explicado, único autor *charruista* que menciono por su nombre– quien en imparable galope por los prados de la irrealidad jactanciosa ha dicho:

> “... Hoy por hoy, esta tierra uruguaya sigue dando buenos charrúas y chiruzas. [...]. Los charrúas de hoy se caracterizan por buscar la libertad de la naturaleza, se esconden en los montes y en las playas marinas, donde todavía pescan tarariras, corvinas o sábalos. Muchos otros sobreviven en los barrios pobres de las grandes

ciudades. Son los charrúas urbanos que montan en pelo caballitos aguantadores y recolectan el único producto disponible y autorizado: la basura.

Como antes, la tierra uruguaya sigue pariendo chiruzas y charrúas jóvenes que se resisten a imitar los modelos impuestos desde los centros de autoridad. Gurises que se oponen con lo que tienen o consiguen: una ocupación en el liceo, una cuerda de tambores el 11 de octubre,una ofrenda a un orixá afro-americano o una nueva *redota* a Salsipuedes".

(Danilo Antón *El pueblo jaguar - Lucha y sobrevivencia de los charrúas a través del tiempo*, PiriGuazú Ediciones, Montevideo, 1998, pág. 22).

De manera que ahora no se puede tener más dudas: todos aquellos que disfrutan al ir a acampar a algún lugar agreste y pescar en los ríos y arroyos o en el mar, es porque son "charrúas", aunque por supuesto, antes nadie lo hubiera siquiera sospechado. Acallamos sin embargo la indignación que produce que se nos diga con total frivolidad que los que han sido empujados a la marginación y a la extrema pobreza, son también "charrúas", que mucho no deben preocupar al autor citado, ya que las reivindicaciones del charruismo no alcanzan a estos desplazados del sistema. Tampoco debe haberse fijado bien, pues los "caballitos aguantadores" más bien tiran de los carritos que recogen la basura, no teniendo sentido que sean montados "en pelo" (¿Para qué?). Es muy posible que las sociedades protectoras de animales tengan otra apreciación sobre este asunto. Pero eso sí, nos maravillamos al enterarnos de que en este país hay varias "grandes ciudades" por más que todo el mundo hubiera pensado que solamente hay una que llega al millón de habitantes. Y como quien no quiere la cosa, nos venimos a enterar además que los "charrúas" eran únicamente hombres, ya que sus mujeres se llaman en realidad "chiruzas". Si alguno hubiera creído que esa denominación era un diminutivo –cariñoso o despectivo, según el tono empleado– de *china*, es decir, la mujer del *gaucho* de otro tiempo, se habrá desayunado de que estaba en un hondo error; es posible sin embargo que ese hipotético lector se cubra de perplejidad si llega a verificar que El Viejo Pancho llamaba "chiruzo" a su joven interlocutor y más aún si llega a oír a Jorge Valdés cantando aquel abominable tango que dice: "Chiruza, la más linda de las pebetas...", etc.

Pero esta pifia idiomática –que sin embargo es reveladora de cuánto se ignora– es algo bien menor dentro de esta concepción de la *charruidad* que abraza tantas realidades socioculturales que ninguno hubiera imaginado estuvieran tan profundamente emparentadas. El lector sólo puede quedar literalmente trémulo al mostrársele al desnudo lo que es un "charrúa-actual", que sin embargo poco responde al arquetipo del *charruista*: por lo menos, no hace declaraciones a la prensa, radio y televisión, no da charlas ni conferencias ni publica libros o artículos.

Empero, se puede aceptar que al llegar a este punto, se ha logrado algo: y es entender por qué no es comprensible el discurso del *charruismo* fuera del marco dogmático que ha creado. Se trata por cierto, de un problema de ámbitos de comprensión: ello significa que cuando la "ciencia oficial" se refiere a "los charrúas" –o *lo charrúa*– lo hace empleando un lenguaje que tiene una precisa función representativa, sustentada en lo verificable y dentro de los parámetros del simple sentido común, por lo menos. Es indudablemente un discurso muy diferente no sólo en su propósito sino en su propia estructura de significación del utilizado por el *charruismo,* que trata de reforzar pareceres emotivos. Por eso ambos planteos se sitúan en ámbitos del pensamiento no sólo separados sino recíprocamente incomunicables; por esto es tan difícil lograr que los planteos del *charruismo* se ajusten a los criterios de la racionalidad.

Así, por más objeciones que se hagan a afirmaciones del tipo de las reseñadas, lo más probable es que los *charruistas*, saliéndose de trillo e ingresando jubilosamente

en el terreno de una mitología insustancial, acaso respondan: "¡Pero no me vengan a decir ahora que la 'garra charrúa' no existe!". Tampoco interesa que esa malhadada expresión fuera el resultado de una humorada lanzada por un cronista de un diario montevideano en 1930, para aplaudir a los "celestes" que en la final del primer campeonato del mundo de fútbol, curtieron a patadas a los "hermanos" argentinos –total, ellos no eran "charrúas"– dando así inicio a la vituperable tendencia a valorar más el empuje que la habilidad. No tomaría en cuenta semejante tontería si no fuera porque el ya citado Antón ha –increíblemente– dedicado todo un capítulo del libro al que nos hemos referido antes, para convencernos de que esa "garra" es actual y actuante, e ironizar a propósito de los ciegos, malvados o antipatriotas que nos hemos atrevido a sostener cómo fue que la expresión nació y que además osamos afirmar que tales paparruchas carecen de toda seriedad. Este parece sin embargo, ser un punto que preocupa particularmente al *charruismo* y en el que se apoya para dar un salto aún más alto: así en la "acción de amparo" presentada para que no se estudie el esqueleto de Perú, como era de esperar, no se olvida sacudir "la 'garra charrúa', de la que hablamos cuando nos referimos al futboll (sic), sin considerar lo que realmente significa..." (pág. 5). Y bien: ¿qué cosa puede "realmente" significar esa expresión? Y aquí nos queda la duda de si el redactor de ese documento en esa críptica frase, no habrá querido deslizar un aviso para los iniciados en los misterios pertinentes, de inquietante e inconfesable propósito, al dejar entrever el recuerdo de algún grupo paramilitar de ultraderecha de la época de la dictadura, como el que precisamente se autodenominó "Garra 33"; ya se sabe que para esas cosas siempre han venido como anillo al dedo los mitos patrioteros...

La Ley de Greshan de las ideas como fundamento de las seudociencias

El *por qué* algunos se han propuesto construir y glorificar un *charruismo* mítico, puede comprenderse con relativa facilidad, puesto que las motivaciones se extienden desde la vanidad ínsita en el síndrome del descubridor de novedades sorprendentes, hasta la practicidad de procurar variadas ventajas crematísticas; es decir, que pueden buscarse explicaciones ubicadas en algún punto del abanico que se abre entre los extremos de la buena y la mala fe.

Pero más complicado –aunque mucho más interesante del punto de vista lógico– es comprender el *cómo* resulta posible que se acepten los mitos que el *charruismo* ha creado; esto se relaciona con los mecanismos psicosociales de afirmación de la creencia, por lo que se emparenta con fenómenos tales como el despertar de la conducta religiosa o el éxito de la propaganda política. Ante todo, es un hecho indudable que el escepticismo no ha constituido ni constituye una tendencia generalizada en ninguna sociedad: es apenas un privilegio de algunos que son precisamente los que han facilitado el avance del conocimiento objetivo. La mayoría, no se inclina al cultivo de la duda: pretende certezas puesto que la incertidumbre redunda en angustia. Por eso y respecto de cualquier asunto, se aceptan las conclusiones que resulten sentimentalmente gratas; como en las canciones populares que relatan los dramas del desamor, es preferible no saber a sufrir.

Así pues, con la moda del *charruismo* se ha puesto de manifiesto una especie de *Ley de Gresham de las ideas*. Lo explico: sir Thomas Gresham (1519-1579) fue un "hacendista" –como se llamó entonces a los protoeconomistas– que además de crear la Bolsa de Comercio de Londres, puso en claro un principio clave de la economía monetaria: que *la mala moneda sustituye a la buena*. En aquella época de patrón oro, una

moneda era *buena* cuando la proporción de fino que contenía era la que se declaraba; y la *mala* moneda, lógicamente, era aquella que presentaba una cantidad menor de fino aunque conservara el mismo valor nominal. El desplazamiento de la *buena* moneda por la *mala*, tiene lugar porque ésta, como es obvio resulta más accesible.

Bien, en el caso que comentamos –y lo mismo ocurre con otros casos vinculados al auge de las seudociencias y también en el ámbito de la demagogia– las ideas erróneas, fabulosas o disparatadas, suelen desplazar en la apreciación del público, a las acertadas y probadas. Pasa así por el principio del ahorro del esfuerzo: aunque esas *malas ideas* sean incompletas, defectivas o simplemente absurdas, no serán percibidas de esa manera porque de todos modos serán fáciles de entender –es decir, más accesibles– ya que no requieren estudio y adiestramiento previos. Dicho de otra manera, las *malas ideas* aportan explicaciones simplistas a problemas de gran complejidad, aunque la dificultad que implica su entendimiento no sea fácilmente perceptible para quienes carecen de *training* y experiencia en la investigación seria. Mucho más pronto serán aceptadas si satisfacen expectativas referidas a lo deseable o a imaginarios planteos idealizadores; en el caso considerado, sobre lo que fueron los charrúas. Es decir, que las *malas ideas* que se han echado a rodar sobre esos indios, tienen éxito porque precisamente no apuntan a la razón sino a la emoción.

Hay otras cuestiones vinculadas. Por ejemplo, en cualquier campo del saber, para poder elaborar hipótesis plausibles, se precisa competencia profesional y experiencia; y cuanto más extensas y profundas sean éstas, se considerará más seriamente a su expositor. Por supuesto que esto no significa que los planteos de ese investigador hayan de ser necesariamente acertados; significa sí que los mismos serán el resultado de la cuidadosa valoración de los hechos; significa que habrá arribado a las conclusiones de que se trate gracias al rigor del método de la ciencia. Por otra parte, los estudios que haya cumplido ese investigador, tienen obligatoriamente que ser pertinentes a la cuestión de que se trate; cualquier otro estudio no da calificación profesional al respecto.

Todo aquel que desconozca el desarrollo de las ciencias humanas y sus logros, puede pensar que en el campo propio de las mismas cualquier cosa es admisible, aunque constituya una pura improvisación. Neciamente se tiende a creer que en este orden del saber, "todo es opinable". A fin de que se entienda mejor, veamos esto en relación a otra cuestión que puede ser apreciada como paralela: cada tanto y en cualquier parte, aparece un iluso, un crédulo, un bromista o un demente que pretende haber inventado una máquina de movimiento continuo. ¿Qué atención prestarán a esa afirmación los ingenieros mecánicos? ¿Y qué pensará el público de tal desatino? Sin embargo, en lo que tiene que ver con lo social, lo cultural –y en este caso, con *lo charrúa*– parecería que invenciones equivalentes ameritan ser puestas a la par de lo que ha sido probado y demostrado. Debemos por lo tanto concluir que en materia de mecánica, se ha avanzado mucho más en lo que tiene que ver con la reprobación de las *malas ideas* que en Antropología, Historia, Etnohistoria, Sociología, Economía, etc. ... No debe olvidarse que la creación de *malas ideas* en estos campos, resulta mucho más fácil que el generar *buenas ideas*: para aquellas, alcanza con lanzar afirmaciones sin base pero atractivas para el público despistado.

Cuando un científico que trabaja en los campos señalados expone para los que tienen una equivalente formación y adiestramiento, no consigue con idéntica facilidad alcanzar la comprensión de los que son ajenos a esas disciplinas; éstos, por lo común, tienden a creer que esas cuestiones son similares a las que motivan las preocupaciones triviales del diario vivir y que por lo tanto, pueden explicarse también de una manera simplista. Y dejo de lado las dificultades que entraña el entendimiento de conceptos específicos, aunque no sean expuestos en un lenguaje que para el común de la gente resulta críptico. Es por eso que las *malas ideas* son sentidas como accesibles para todo el mundo y en consecuencia, como convincentes.

Por el contrario, el estilo tentativo y a veces hasta dubitativo que suelen emplear los verdaderos científicos al comunicar el resultado de sus pesquisas, mostrando sus avances como aproximaciones provisionales y nunca como conclusiones definitivas, lo que no es otra cosa que la manifestación de su honradez intelectual, generalmente dejan en el lego la sensación de que está ante alguien que no conoce demasiado del asunto de que se trate; de alguien que "no sabe". Esta es la razón por la cual tiene tanta fuerza persuasiva la tajante forma apodíctica que corrientemente adopta la exposición de todo improvisado seudoinvestigador, saltándose a la torera toda prueba empírica y cualquier demostración lógica.

El lector que preste atención a las aseveraciones del tipo de las que hemos reseñado al considerar la etnografía *charruista* fantástica, percibirá que éstas constituyen paradigmas de *malas ideas*. Asimismo, los planteos generales que procuran descalificar *a priori* cualquier producto de investigación por tacharlo de "ciencia oficial", proporciona una gran fuerza a las *malas ideas* o abona el campo para dar cuenta de las mismas a continuación.

La falta de discernimiento de lo que es la investigación científica útil y verdadera, se aprecia en el caso concreto de los *charruistas* en que continuamente objetan lo que respecto de aquellos indios consignan los textos de la escuela primaria (!), a los que acusan de no exponer las cosas "como son" (como ellos fantasean que son, o como gustarían que fueran). No se conoce ningún investigador de verdad que haya de informarse, tan luego, en esos materiales elementales.

Coda y final

Hay varias cuestiones más en el *charruismo* que sería excesivo considerar aquí. Por ejemplo, el sesgo esotérico que han tomado muchas de sus afirmaciones dando lugar a conductas correlativas. Así, es ya muy conocido que se han reiterado los ceremoniales de recordación en el monte de Salsipuedes, en los que los concurrentes se inclinan hacia el ocaso para evocar a los guerreros muertos, para lo que se ayudan con algún porro. También se han multiplicado los anuncios que propagandean como "medicina alternativa" el *chamanismo charrúa* (!). También merece destacarse que cuando la caja que contenía los huesos de Perú era introducida en el Panteón Nacional, mientras la gente allí reunida perdía el compás al tratar de cantar la canción de Ruben Lena "A don José", un muy conocido *charruista* acompañado por tres jóvenes catecúmenas, al socaire de una tumba cercana, hacían que un improvisado turíbulo de lata esparciera un humo perfumado; suponemos que se trataba de algún ritual propiciatorio para la osamenta del cacique, tal vez de inspiración umbandista, acaso rescatado mediante la iluminación del ensueño...

Pero hay otra cuestión que presenta una importancia mayor y es el desinterés que los *charruistas* han manifestado por los verdaderos y actuales problemas que enfrentan las poblaciones indígenas de otros países de América. Esos, que son indios de verdad, no descendientes de europeos disfrazados de indios, empeñan su esfuerzo por la consolidación de sus derechos humanos y ciudadanos en los países donde habitan. Su preocupación no es revivir el culto a las deidades muertas ni hablar líricamente de la naturaleza, sino procurar que ésta no sea cada vez más degradada. Ya lo creo que existen pueblos indígenas de los que ocuparse y abundan los motivos para secundar sus inquietudes y sus combates. Pero frente a los graves problemas de las poblaciones indígenas americanas actuales, nunca se ha visto ninguna manifestación de apoyo a los mismos de parte de los más conspicuos autores *charruistas* ni de los de ADENCH: ni un solo comunicado, ni un acto que muestre su solidaridad por los que sufren la condi-

ción de indios. Sólo parecen haber estado motivados por atribuirles a *sus* charrúas grandes logros culturales, en promover el renovado llanto sobre Salsipuedes, en felicitarse por los homenajes oficiales tributados a Perú y de paso, en adular a las autoridades. En rigor, su energía se ha encaminado con renovados bríos a impedir el avance del conocimiento. Hay en todo esto, una clara actitud constrastante con el pujo contestatario de no "imitar los modelos impuestos desde los centros de poder" como dijo Antón. Por todo eso, cabe situar al *charruismo* del punto de vista político, como arrimado a la derecha recalcitrante y patriotera; tal vez esto pueda explicar muchas de sus afirmaciones y acciones.

Lo que es indudable, es que el *charruismo* carece del sentido del pudor ante la exposición de las barbaridades a que nos ha acostumbrado; cualquier persona sensata se sentiría avergonzada por tener que hacerse responsable de semejantes cosas.

Por un acto de fe –es decir, prescindiendo de la razón– se puede creer lo que sea; pero eso sí, no puede pretenderse que las fantasías a las que se ha dado crédito, sean tomadas por verdades. Turba comprobar la insondable ignorancia de los principios elementales de la Etnografía –y también de otras disciplinas, así como de las realidades del mundo actual– de que hacen gala los *charruistas*. No se debe, empero, descartar que se manejen deliberadamente de mala fe, haciendo lo que reprochan a la "ciencia oficial": inducir al engaño. Consterna además comprobar que haya tanta gente dispuesta no ya a comulgar con las ruedas de molino del *charruismo*, sino a tragarse el molino por entero. Y aunque es lamentable tener que dedicar tiempo a desarmar la madeja de desatinos echados a rodar por los *charruistas*, no se debe mirar para el costado cuando se trata de impedir que todo eso desemboque en posturas inquisitoriales.

Es evidente que la producción del *charruismo* sólo puede ser valorada como un tipo de literatura fantástica, aunque no alcance el brillo estilístico, ni la difusión (¡Se ocupa de algo tan local...!), ni el éxito en las ventas (¡Ya lo quisieran! Aunque tampoco les ha ido tan mal en este punto...) de las obras de Pauwels y Bergier, de Kolosimo, de von Däniken. Nuestros autores, al igual que los que acabamos de recordar, están movidos por el propósito de ganar dinero con sus publicaciones y de paso, obtener cierta nombradía en tanto que "investigadores". Queda pues entendido que nadie pretende que no publiquen lo que se les ocurra; a lo que no tienen derecho es a pasar gato por liebre, a pretender que se los considere seriamente. Hay además algo en la práctica de la ciencia que precisamente sirve para categorizarla y que inclusive está más allá de la aplicación del método: es el mantenimiento de los principios morales que la misma supone y que inspiran sus trabajos. Pues bien, no hay ética en favorecer las confusiones, en velar el pensamiento crítico, que es en lo que al final se resume la obra y la conducta del *charruismo*, así sea una consecuencia no buscada en un principio.

No tengo dudas de que los desvaríos del *charruismo* no sobrevivirán; dentro de no mucho tiempo, nadie se va a preocupar por sus "teorías" y es muy probable que nadie repase los libros que las contienen. Me atrevo a hacer este vaticinio porque así ha pasado con todos los errores y mentiras que falsamente se han envuelto en el ropaje de la ciencia y con todas las posiciones contrarias al avance del conocimiento objetivo. Me veo pues en la obligación de confesar que he hecho esta crónica para que no se olvide que a comienzos del siglo XXI, curiosamente ha habido aquí individuos que haciendo gala de una mentalidad retardataria, a propósito de cuestiones que tienen que ver con la etnohistoria de esta región, incurrieron en opiniones disparatadas y propiciaron acciones ridículas de efecto oscurantista. Pudiera ser que alguien en el futuro, aparte de pasmarse, ría de buena gana con estas cosas.



Científicos uruguayos en países del Mercosur: movilidad, redes y patrones culturales

Ana Buti Sierra

Resumen El presente trabajo forma parte de mi proyecto de investigación de doctorado que propone estudiar la movilidad de los científicos uruguayos en los países del Mercosur. Se pretende indagar en qué forma dicha movilidad contribuye en las nuevas prácticas académicas, en los estilos de vida y en los modelos culturales de los científicos uruguayos que realizaron temporalmente su vida académica en la región, en el período comprendido entre 1992 y el 2000. Se considera aquellos científicos que utilizan programas que apoyan la movilidad académica en los países integrantes del Mercosur, particularmente la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) de la Universidad de la República, el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas CONICYT y la Asociación de Universidades Grupo Montevideo (AUGM).

La investigación se desarrolla a través de dos abordajes. El primero, plantea la construcción de datos relativos al tema (a través de una tipología de la movilidad), que no se encuentran registrados de forma oficial ni en las estadísticas ni en los censos nacionales, así como tampoco por las instituciones que promueven esta actividad.

El segundo apunta a incorporar una mirada antropológica a los estudios de movilidad, abordaje escasamente trabajado en este tema en nuestro país. En tal sentido, se propone indagar sobre aspectos relacionados con los estilos de vida y modelos culturales de los científicos "móviles" y la transmisión de estos estilos de vida y modelos entre sus pares más jóvenes, a través del análisis de las prácticas y habitus.[1] Asimismo,

1. Se tomará la referencia de Bourdieu acerca del habitus: "*los habitus son principios generadores de prácticas distintas y distintivas (...), también son esquemas clasificadores, principio de clasificación (...)*" (Bourdieu;1997:20). Los habitus "*traducen las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida, es decir, un conjunto unitario elecciones de personas, de bienes y de prácticas. Al igual que las posiciones de la que ellos son el producto, los habitus están diferenciados; pero también son diferenciadores.*" (Bourdieu, 1997:33).
Los habitus y las prácticas se relacionan y se conjugan conformando los estilos de vida. En este sentido, Bourdieu

se analizan las diferencias de la movilidad en relación a los hombres y mujeres (relaciones de género), así como las vinculaciones con el grupo de pertenencia -en este caso la comunidad académica y la vinculación con las redes científicas-, las relaciones familiares y territoriales (país o región).

Introducción

Las migraciones constituyen un tema de gran interés en los estudios de las ciencias sociales. Tradicionalmente la antropología había centrado sus investigaciones en las comunidades de inmigrantes o étnicas. En las últimas décadas también se centran en movimientos migratorios generados por diferentes grupos sociales.

Es este sentido que en las últimas décadas se puede apreciar una mayor movilidad científica como fenómeno corriente dentro del espacio académico. Cada vez más las universidades de distintos países realizan proyectos conjuntos que incluyen convenios, redes científicas, encuentros académicos. Además existe una alta oferta de posgrados en diversas universidades que propician la circulación e intercambio de científicos en busca de una formación diferente a la ofrecida en las universidades de origen.

Esta movilidad también es promovida por los procesos de integración regional, muy en particular en nuestro caso por el acuerdo del Mercosur, que ha desarrollado un nuevo concepto de frontera que va más allá del territorio, incorporando como factor referencial no sólo el país sino la región. En dicho proceso de integración se ha impulsado el inter-relacionamiento entre distintos actores intervinientes en las diversas actividades económicas, políticas, educativas y científicas de los países involucrados.

Asimismo se ha generado un proceso de comunicación permanente a partir de la utilización de tecnologías de la comunicación (fax, internet, correo electrónico), propiciando relaciones más cotidianas entre individuos físicamente lejanos. En consecuencia se produce una disminución de las distancias geográficas y del tiempo en las barreras de la comunicación, permitiendo un mayor acercamiento en distintas dimensiones (política, económica, social, cultural). Este proceso se ve acompañado por una mayor movilidad de distintos sectores de la sociedad motivada por diferentes realidades (laborales, turísticas, académicas), lo que provoca un nuevo "escenario sociocultural"[2]. Dentro de esta nueva movilidad, también confluyen movimientos migratorios de personal altamente calificado producidos por la falta de estabilidad laboral, y ofertas de empleo en diversos países desarrollados y hasta en vías de desarrollo.

Por otra parte, cada vez más los países tienen políticas selectivas en cuanto a la recepción de los inmigrantes de mayor nivel técnico profesional (Pellegrino, 1993).

La movilidad académica y los movimientos migratorios son temas de interés a nivel internacional, manifestándose entre las prioridades a ser tratadas en las agendas de los organismos internacionales (entre ellos: OIM, CELADE, CEPAL[3]). La migración de profesionales, técnicos y científicos ("*brain drain*", **"***fugas de cerebro***"**, "*nomadismo*", "*éxodo*" del personal calificado) es ocasionada, entre otras causas, por políticas de los países receptores que estimulan este tipo de movimientos.

---

afirma "*Es en la relación entre las dos capacidades que definen al habitus –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gustos)– donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida.*" (Bourdieu; 1998:169).

2. Denominación usada por Néstor Garcia Canclini

3. OIM, Organización Internacional para las Migraciones; CELADE, Centro Latinoamericano de Demografía), CEPAL, Comisión Económica para América Latina.

En nuestro país, luego del restablecimiento del régimen democrático (1985), se puede apreciar una creciente movilidad científica hacia los países del actual Mercosur y fuera de la región. Esta movilidad es promovida en parte por la relativa internacionalización de la comunidad académica uruguaya. Esta, a su vez, fue producto de la emigración de los científicos uruguayos, muy en especial durante el período de la dictadura militar. En el marco del progresivo retorno de algunos de estos emigrados, se produjo una incorporación de experiencias, modelos y comportamientos, así como un mayor relacionamiento con países y las universidades donde residieron y/o trabajaron.

La movilidad científica es propiciada a la vez por: a) el aumento de las exigencias en la continuación de los estudios de cuarto nivel y la escasa oferta de posgrados nacionales; b) las incrementadas conexiones con redes científicas del exterior; c) las nuevas oportunidades laborales fuera del país acompañadas de mayores ingresos; d) la necesidad, de la propia comunidad académica de realizar contactos con otros centros de investigación.

Esta movilidad, además, es acompañada por nuevas prácticas académicas, donde el contacto con colegas del exterior es sustancialmente más fluido e incorporado como condición necesaria al propio avance en la carrera académica.

Los estudios realizados en el campo de las migraciones calificadas

Las investigaciones referidas a las migraciones y movilidad científica han sido abordadas desde diversas disciplinas, en particular la demografía, la sociología y la historia.

Migraciones internacionales

De modo general, las migraciones internacionales responden según varios autores a fenómenos relacionados con las diferencias generadas a partir de distintos grados de desarrollo económico (movilidad de capital y la distribución espacial de las inversiones) y distintos escenarios demográficos (Pellegrino, 1995). Además pueden sumarse factores políticos o étnicos que inciden en momentos determinados, típicamente guerras o dictaduras, produciendo movimientos migratorios masivos.

El trabajo de Miró y Potter (1980) *Migraciones Internacionales*, realiza una síntesis del estado del conocimiento en torno al tema. Los autores destacan que uno de los aspectos relevantes que influyen en la emigración se relaciona con las "*leyes de inmigración y las disposiciones para su aplicación en los países receptores que determinan, en gran medida, la cantidad y el carácter de la migración*" (Miró y Potter; 1980:8). Así, los países receptores intentan definir el tipo de migración, tomando en cuenta nivel educativo, especialización formativa, origen étnico, sexo, entre otras variables.

Actualmente los estudios migratorios incluyen las conceptualizaciones referidas al tema de la movilidad. Según Domenach y Picouet (1995) la movilidad es determinada por las propias necesidades de los individuos, que deben trasladarse por diversos motivos, por períodos determinados que pueden llegar a extenderse hasta varias décadas. En este sentido, se incluyen nuevos conceptos como la noción de espacio -o área o ciclo- de vida "*que delimita la porción del espacio en el cual el individuo realiza todas sus actividades; puede tener un sentido amplio si se tienen en cuenta todas las conexiones del individuo, o restringido si sólo retenemos el lugar de residencia de la familia y el trabajo*" (Domenach, Picouet; 1995:10). El concepto de espacio de vida permite establecer conexiones con las diferentes formas y alternativas que se dan a través de la movilidad.

Asimismo, los autores advierten las dificultades que enfrentan los estudios de movilidad. Estas responden por lo general, a que en la gran mayoría de los países no

existen fuentes documentales oficiales como censos que registren la movilidad de la población.

Para Michel Picuoet (1995) la noción del espacio de vida puede ser referida desde una localidad hasta un país o región. Estos espacios de vida están supeditados al desarrollo de cada sociedad y a la representación espacial que cada individuo considere.

En los países de la región (Mercosur), las primeras investigaciones para la Argentina referidas a la migración de personal calificado fueron realizadas por Enrique Oteiza, (1965, 1967,1969, 1971) referidas al estudio de las migraciones de profesionales y técnicos.

Susana Torrado (1980) en "El éxodo intelectual latinoamericano hacia ese país durante el período 1961-1975", se concentra en estudiar la emigración hacia ese país. La autora destaca el incremento de la corriente emigratoria latinoamericana entre 1961 y 1965. En particular, en EEUU, se establecen fluctuaciones en distintos períodos relacionados con diversas causas tales como: el aumento general de la emigración hasta 1965, la escasez de mano de obra consecuencia de la posguerra y el cambio de la política migratoria con la aplicación de la Ley de Inmigración estadounidense de 1965 que restringe el tipo de inmigración, tendiendo a recibir inmigrantes más especializados.

Las investigaciones realizadas por Adriana Marshall (1980) producen una caracterización de las migraciones en los países fronterizos del Cono Sur. Esta región se destaca por registrar el mayor número de emigraciones intrarregionales. Argentina resulta un polo de atracción para los inmigrantes de la región, con una disminución notoria durante el período de la dictadura militar.

Por otro lado, Adela Pellegrino (1993, 1995, 2001) analiza cómo a partir de la década de 1970 por razones coyunturales de distintos países se produjo un mayor aumento de los flujos migratorios. Los países de mayor recepción de inmigrantes fueron Argentina, Brasil, Venezuela, y Estados Unidos con tendencias a captar una inmigración calificada.

Otras líneas investigativas en torno a este tema, comprueban que, frente a la emigración de científicos *brain drain* los países "no desarrollados" pasaron a realizar políticas destinadas al retorno de científicos emigrados y a la promoción del *brain gain*, destinadas a fomentar vinculaciones e intercambios con los científicos residentes en el exterior. (Cardoza, Villegas 1998; Lozano, Charum, 1998). En este sentido se han construido redes científicas (Red Alfa, Red Caldas, Red Bio2000, entre otras) apoyadas por gobiernos, universidades y organismos internacionales, que tienen como objetivo fomentar el intercambio en temas de ciencia y tecnología, de forma de promover la investigación en los países expuestos permanentemente a la emigración de su personal más calificado.

Migraciones en Uruguay

En nuestro país, las investigaciones sobre migraciones se concentran fundamentalmente en estudiar los aspectos relativos a la *inmigración* de los diversos grupos que constituyeron y formaron parte del proceso de construcción nacional. Dentro de estos trabajos encontramos las publicaciones de Oddone (1966, 1993), Zubillaga (1997,1998); Mourat (1969); Pi Hugarte - Vidart (1969, Tomos I y II), entre otros.

Darcy Ribeiro (1969) utiliza la denominación de pueblos transplantados para aquellos países cuya población está integrada mayoritariamente por inmigrantes; otros, discuten este concepto a partir de las investigaciones realizadas recientemente por investigadores con orientaciones disciplinarias en antropología biológica que advierten un porcentaje minoritario, de una población de origen indígena. (Sans, 1992)

Se destaca igualmente la existencia de flujos migratorios a lo largo de la historia uruguaya. Estos movimientos se vinculan con los inmigrantes que luego de un tiempo

dejaban el país, continuando con su ciclo migratorio, o con uruguayos que, por razones económicas y políticas, emigraron a la región o a otras zonas de América o de Europa. (Barrán-Nahum 1967, 1979; Petruccelli, 1974, 1975; Petruccelli - Fortuna 1978; Aguiar, 1982; De Sierra 1977)

Migraciones de personal calificado

Los trabajos pioneros de migraciones de profesionales fueron realizados por Carlos Filgueira, para el CONICYT, y formaron parte de un estudio comparativo con otros países. Aplicó una encuesta a egresados universitarios de la Universidad de la República. Estos análisis concluyeron con la publicación de dos Cuadernos de Trabajo: *Predisposiciones migratorias, la situación en egresados profesionales* (1976) y *Estudios y trabajo en el exterior* (Filgueira, Apezechea, Prates, 1976).

Posteriormente, los estudios basados en las migraciones internacionales de personal calificado (profesionales, técnicos, científicos) fueron abordados por Adela Pellegrino (1993, 1998). La autora realiza desde una perspectiva histórica y demográfica el análisis de la migración latinoamericana de profesionales y técnicos, con especial énfasis de la migración altamente especializada hacia los Estados Unidos. Los países latinoamericanos que mayormente captaron emigrantes de la región fueron Argentina, Brasil y Venezuela. Esto en gran medida responde a coyunturas políticas de los países de origen y al desarrollo económico de los países receptores, así como a las políticas de éstos dirigidas a estimular la recepción de inmigrantes calificados. Las políticas de fomento educativo y de desarrollo científico y tecnológico también constituyeron estímulos para la recepción de inmigrantes.

A partir de la década de 1970 se incrementó la emigración de profesionales y técnicos en la región y hacia los Estados Unidos.

Por otra parte, Adriana Barreiro (1998) incursiona en la experiencia y la constitución del Programa del Desarrollo de la Ciencias Básicas, a mediados de la década de 1980, destinado a promover la reversión de la emigración de los científicos básicos producida en la década de 1970.

Situación de la migración y la movilidad científica uruguaya

La emigración de los científicos de nuestro país ha venido ocurriendo desde mediados de la década de los sesenta[4], hacia los EEUU y Europa, en un marco de crisis económica social y fuerte conflictividad. En la década de los años setenta esta situación se vio agravada por la dictadura militar, y por la intervención de la Universidad. La emigración resultó la única opción posible para muchos científicos.

Luego de la recuperación democrática en nuestro país, y del cese de la intervención en la Universidad (1984), comenzó el retorno al país de muchos de los científicos emigrados. En estos años, se puede observar, por un lado, que muchos de los científicos que emigraron continuaron teniendo vínculos con los países donde vivieron sus exilios o emigraciones, realizando permanentemente viajes e intercambios académicos.

Por otra parte, se puede observar una movilidad "nueva" de científicos más jóvenes. Esta movilidad se encuentra fomentada por: la escasa oferta de posgrados nacionales en la Universidad de la República, debiendo optar en algunos casos por la reali-

---

4. Según César Aguiar "La emigración de elementos calificados (científicos, técnicos, entre otros) alcanzó un 10% de los emigrados entre 1963 y 1975, y su participación en la corriente emigratoria es especialmente importante entre 1950 y 1971. Entre 1973 y 1976 la emigración de científicos, profesionales, técnicos y administrativos de nivel superior significó más del 53,5% del total".

zación de estudios fuera del país; el aumento de la exigencia curricular, a través de requerimientos de títulos de posgrado: diplomas, maestrías y doctorados; la intensificación de los vínculos académicos a través de programas que estimulan la realización de pasantías e intercambios; la reducida oferta de oportunidades de trabajo, situación que lleva a los más jóvenes a buscar becas de estudio en el exterior de manera de prolongar el período de búsqueda de una inserción laboral[5].

Asimismo en un análisis reciente sobre docentes universitarios que solicitan apoyo para la realización de estudios en el exterior, en un programa de la CSIC[6], se observó, que la movilidad es diferente según el sexo del investigador.[7] Este estudio muestra una mayor proporción de varones (73%) frente a las mujeres, 27%. En esta investigación se pretende analizar las diferentes situaciones que inciden en la escasa participación de las mujeres en la realización de estudios prolongados fuera del país.[8]

La movilidad científica se ve fomentada a través de las políticas universitarias y extra universitarias destinadas a la promoción de las relaciones e intercambios de los científicos con el exterior. En este sentido la CSIC, el CONICYT[9] y la AUGM[10], a través de sus distintos programas[11], y desde sus orígenes, han impulsado intercambios y movilidad internacional.

Una aproximación a la movilidad académica a través de los programas de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC)

En esta parte se analizan dos programas de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), que estimularon la movilidad de científicos uruguayos en la región durante la década de 1990. Se seleccionaron tres años, 1993, 1995 y 1997 de dos programas: Complemento de Beca y Pasantías. El Programa de Pasantías está dirigido a los docentes de la Universidad de la República que desean realizar una actividad de corta duración en una Universidad extranjera, en laboratorios, participando en cursos o actividades de investigación. Estas actividades pueden durar entre 14 días y hasta 7 meses. El programa de Complemento de Beca al igual que el anterior está destinado a los docentes universitarios, que desean efectuar estudios de posgraduación en universidades extranjeras.

En esta primera etapa de la investigación se analizaron las siguientes variables: i) región o país a la que se desplazan (Mercosur y Chile, América Latina, Europa y Estados Unidos), ii) grado académico y iii) sexo del científico móvil.

---

5. Las becas de estudio en el exterior pueden concluir en emigraciones, en la medida que existan oportunidades laborales en el país de destino o que las señales recibidas del país de origen sean muy negativas.

6. La CSIC es una comisión asesora del Consejo Directivo Central de la UDELAR, destinada a promover y fomentar la investigación y la formación de los docentes universitarios.

7. Bielli, A.; Buti, A, Viscardi, N "Investigación y Universidad en Uruguay: Una aproximación desde un análisis de las relaciones de género", ponencia presentada en la III Reunión de Antropología del Mercosur, Posadas, noviembre 1999

8. Varios autores relacionan la dificultad de la movilidad de las mujeres con el cuidado de los hijos (Shauman y Xie, 1996) y en términos de incompatibilidad de la maternidad con la carrera científica (De Prada et al.,1996).

9. El CONICYT es una comisión del Ministerio de Educación y Cultura, destinada a promover y estimular la investigación científica del Uruguay en función de las prioridades establecidas por el Gobierno de la República.

10. Es una Asociación de Universidades integrada por 13 Universidades de los cuatro países miembros: Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay.

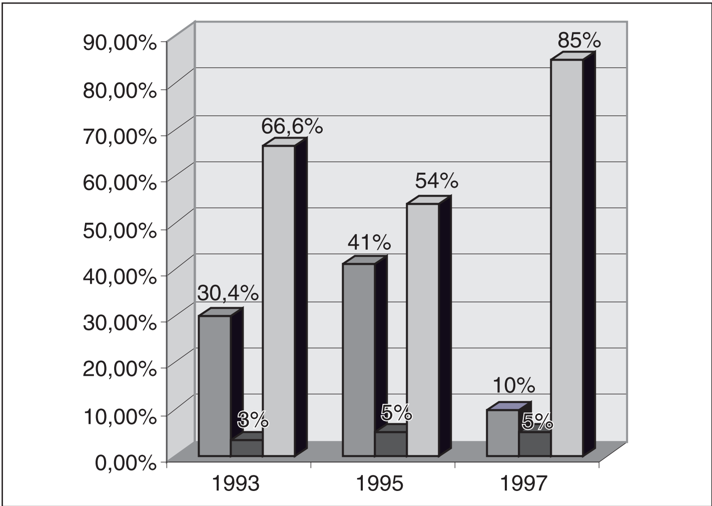
11. Se pueden agrupar estos programas según sus objetivos más generales en dos tipos: aquellos que impulsan vínculos hacia afuera y aquellos que promueven lazos atrayendo los científicos uruguayos que se encuentran fuera de nuestro país. Las solicitudes anuales son de alrededor de 1200.

En el programa de Complemento de Becas de un total de 122 docentes financiados: 37 realizaron sus estudios en la zona del Mercosur y Chile, 5 en el resto de América Latina, y 80 en Estados Unidos y en los países de Europa.

Cuadro 1. Total de Científicos uruguayos que recibieron apoyo para realizar estudios de cuarto nivel, según región y año de financiamiento -en números absolutos-.

Región/año	***1993***	***1995***	***1997***
Mercorsur y Chile	19	16	2
Resto de América	2	2	1
Europa y Estados Unidos	42	21	17
Total	63	39	20

Gráfico 1. Total de Científicos uruguayos que recibieron apoyo para realizar estudios de cuarto nivel, según región y año de financiamiento -en porcentajes-.

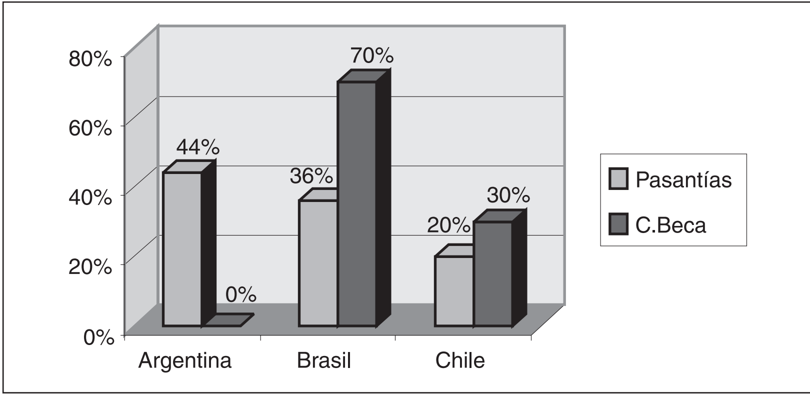


Los científicos que realizan estudios de posgrado, optan en mayor proporción por Europa y Estados Unidos, oscilando entre 54 % a un 85 % respectivamente. Esta situación puede obedecer a diversos factores (que abordaremos a lo largo de la investigación). En una primera aproximación, podemos suponer que depende de las opciones que brindan los países, a través de los sistemas de becas para la realización de doctorados y maestrías. Asimismo, el prestigio académico de algunas universidades, es acompañado por un sistema de becas que proporciona, a los beneficiarios, un capital educacional de mayor reconocimiento. De este modo, se habilita, para muchos de éstos, una posición social de mayor realce luego de culminada su formación.

Además, las políticas selectivas referentes a la inmigración de personal altamente calificado, contribuyen permanentemente a propiciar flujos de movilidad y emigración, que aseguren una posterior incorporación del personal calificado, beneficiando a las áreas que se encuentran con un déficit de capital humano de los países receptores. Frente a esta problemática algunos autores señalan que los países miembros pertenecientes a la OCDE "*realizan proyecciones de la estructura ocupacional con una perspectiva de diez a quince años, con el objetivo de estimar la cantidad de personas en la población económicamente activa, que se requieran, con diferentes tipos de especialización y nivel de educación formal, con el fin de orientar la estrategia educativa y*

satisfacer así diversos objetivos nacionales. De esta manera dichos países determinaban lo que actualmente se conoce como la demanda futura de recursos humanos necesarias para un cierto tipo de desarrollo nacional." (Oteiza: 1998:8)

Gráfico 2. Total de los científicos uruguayos en los países del Mercosur (1993, 1995, 1997)- en porcentajes-.



Los investigadores que realizan estudios de cuarto nivel en la región optan mayoritariamente por el Brasil con un 70%, y en menor medida, por Chile, con un 30% respectivamente. Asimismo, se advierte que para el programa de pasantías la situación es inversa siendo la Argentina la elección principal.

La trayectoria de las propuestas de posgrado y la vinculación de investigadores senior, con centros académicos y redes científicas, podría ser uno de los factores que más influyeron entres sus pares más jóvenes para que elijan principalmente a Brasil.

Por otra parte, las variaciones en la movilidad académica están sujetas a las políticas y propuestas de los países receptores. Brasil ha sido, históricamente, un país que ha impulsado actividades de investigación en las propias universidades, así como ha desarrollado una política científica de apoyo a la investigación. Adela Pellegrino (1993) destaca que este país cumplió doblemente con una política de atracción de científicos y técnicos de la región así como de retención de su propio personal altamente calificado.

Cuadro 2. Movilidad y Grado académico en los países de la región del Mercosur y Chile.

Grado Académico/Pasantías	*1993*	*1995*	*1997*
Iniciación	66%	67%	69%
Intermedio	26%	26%	20%
Consolidado	8%	7%	11%
Grado Académico/ Complemento de Beca	1993	CB1995	CB1997
Iniciación	79%	94%	64%
Intermedio	16%	6%	36%
Consolidado	5%		

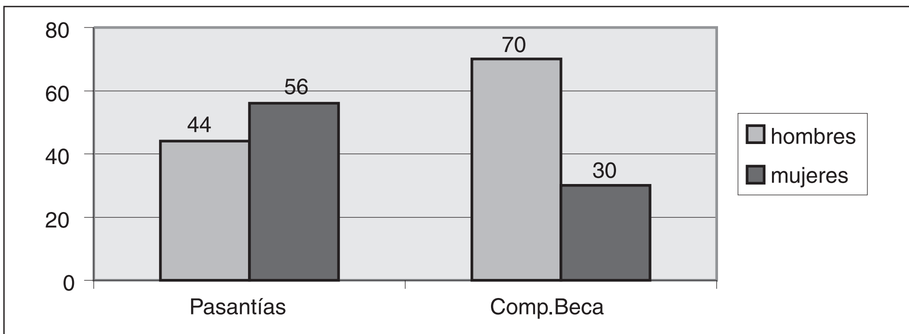
El cuadro Nº 2 presenta el grado académico del investigador[12] y el tipo de apoyo obtenido. En primera instancia, se podría afirmar que la mayoría de los científicos que

12. En particular, para el escalafón docente que va desde el Grado I al Grado V (en orden ascendente según la jerarquía académica) se agrupo en tres categorías: i) de iniciación para los dos primeros grado, ii) intermedio para el grado III y iii) consolidado para los grados de mayor nivel.

realizan los estudios de cuarto nivel son aquellos que se inician en la carrera académica. Esta situación podría responder a que muchos de los científicos con grado académico consolidado, ya han realizado estudios de posgrado, especialmente en algunas disciplinas relacionadas con las ciencias básicas.

Asimismo, en relación al grado académico de los científicos que se movilizan en la región, se puede visualizar dos situaciones: i) para el Programa de Pasantías existe una participación en todos los niveles pero con una clara concentración en los grados de iniciación que oscilan entre 66% hasta un 69%. ii) para el Programa de Complemento de Beca cuyos objetivos son apoyar la realización de estudios de posgrado, se advierte una casi nula participación de los investigadores de nivel consolidado de la carrera académica. Se podría establecer como supuesto, que los científicos móviles con mayor movilidad en la región son aquellos que recién inician sus actividades de investigación, ya sea específicamente, a través de estudios de cuarto nivel o con pasantías de corta duración. Por otra parte, los científicos con trayectoria reconocida entre sus pares, también se movilizan, pero en el marco de otras actividades como: programas internacionales, redes académicas, invitaciones de las universidades extranjeras sin necesidad de recurrir a este programa.

Gráfico 3. Movilidad de científicos uruguayos en la región según sexo y programa (Complemento de Beca 1993, 1995, 1997) -en porcentajes-.



Vinculado a las relaciones de género, se puede observar una situación diferencial en cuanto a la movilidad académica. Si observamos el gráfico Nº 3 podemos apreciar una diferenciación de comportamientos entre hombres y mujeres para cada programa, para todo el período seleccionado.

Para la realización de estudios de cuarto nivel los hombres representan un 70% y las mujeres un 30%. En el programa de pasantías aparece una participación mayor de las mujeres con un 56%, mientras que para los hombres con un 44%. Estas diferencias están determinadas por la estadía en el exterior, para las pasantías el tiempo máximo es hasta 6 meses, contrariamente el otro programa-complemento de beca- apunta a una estadía mucho mayor en el tiempo que puede durar hasta cinco años.[13]

En suma, podemos notar que -la variable tiempo- indica en la movilidad un comportamiento disímil entre hombres y mujeres. Debemos recordar que las Pasantías implican un tiempo mucho menor hasta 7 meses, en cambio, los apoyos de Complemento de Beca requieren una estadía en el exterior de dos años. En estos casos proba-

13. En estudio realizado por Bielli, Andrea; Buti, Ana; Viscardi, Nilia sobre la participación de las mujeres en actividades de investigación científica a nivel universitaria en Uruguay, se analiza la situación ocurrida en el programa de Complemento Beca para el años 96. En este período se comprueba esta misma situación.

blemente están incidiendo diversos factores como la edad, situación familiar y laboral del científico.

En este trabajo hemos presentado someramente una aproximación al tema a través del análisis de algunos datos que nos brindan un panorama acerca de la temática en cuestión. Es de nuestro interés, a lo largo de la investigación que prosigue, realizar una tipología de la movilidad e indagar sobre estilos de vida, prácticas y actitudes en el mundo académico de estos *científicos móviles*.

Referencias bibliográficas

AUGÉ, Marc (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Gedisa. Barcelona.

AGUIAR, César (1982) *Uruguay: País de emigración*. Temas del Siglo XX. Ediciones de la Banda Oriental (EBO). Montevideo.

BARREIRO, Adriana (1998) "La experiencia del Pedeciba. Como punto de inflexión en las migraciones científicas de la comunidad básica uruguaya" in *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana.* ESAP. Bogotá.

BIELLI, Andrea.; BUTI, Ana; VISCARDI, Nilia (1999) "Investigación y Universidad en Uruguay: Una aproximación desde un análisis de las relaciones de género". Ponencia presentada en la *III Reunión de Antropología del Mercosur*, Posadas.

BOURDIEU, Pierre (1998) *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto.* Taurus. Madrid.

CARDOZA, Guillermo; VILLEGAS, Raimundo (1998) *Migraciones científicas, redes de cooperación y desarrollo en América Latina* in El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana. ESAP. Bogotá.

CHARUM, Jorge y otros (1998) "Migraciones y construcción de la cooperación científicas" in *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana*. ESAP. Bogotá.

DE SIERRA, G. (1977) "Migrantes uruguayos hacia la Argentina (Tendencias Recientes)" in *VI Reunión del Grupo de Trabajo sobre Migraciones internas*, Comisión de Población y Desarrollo. México. CLACSO. Mimeo.

DOMENACH, Hervé y PICOUET, Michel (1995) *Las migraciones.* Universidad Nacional de Córdoba. Dirección General de Publicaciones. Córdoba.

FILGUEIRA, Carlos. *Predisposición migratoria, la situación en egresados profesionales*. Serie de Cuadernos Nro. 5 CIESU. Montevideo.

FILGUEIRA, Carlos; APEZECHEA PRATES, Susana (1977) *Estudio y trabajo en el exterior*. Serie de Cuadernos Nro. 10 CIESU. Montevideo.

LOZANO, Guillermo (1998) "Migraciones científicas internacionales. 25 años de migraciones de científicos latinoamericanos a Europa" in *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana.* ESAP.Bogotá.

MARSHALL, Adriana (1980) "Tendencias estructurales en la migración internaacional de fuerza de trabajo: El "Cono Sur" de América Latina" in *Migraciones Internacionales en las Américas*. CEPAM. Venezuela.

MENÉNDEZ, Eduardo (1998) "Antropología médica e epidemiologia. Processo de convergência ou proceso de medicalização?" in *Antropologia da Saúde*. Fiocruz. Río de Janeiro.

MIRÓ, Carmen; POTTER, Joseph (1980) "Migraciones internacionales" in Mary M. Kritz, *Migraciones Internacionales en las Américas*. Centro de Estudios de Pastoral y Asistencia Migratoria. Volumen 1, Número 1. Caracas.

MOURAT, Oscar (1969) "La inmigración y el crecimiento de la población del Uruguay 1830-1930" in Mourat y otros *5 perspectivas históricas de Uruguay Moderno*. FCU. Montevideo.

ODDONE, Juan (1966) *La Formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico y social*. EUDEBA. Buenos Aires.

ODDONE, Juan (1993) "La politica e le immagini dell'emigrazione italiana in Uuguay" in *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Edizione della Fondazione Giovanni Agnelli.

OTEIZA, Enrique (1965) "La emigración de ingenieros argentinos dentro del contexto de las Migraciones internacionales: un caso de *brain drain* latinoamericano" in *Revista Internacional del Trabajo* Nro.72.
OTEIZA, Enrique (1967) *La emigración altamente calificada en la Argentina. Un caso de brain drain latinoamericano*. Instituto Torcuato di Tella. Buenos Aires.
OTEIZA, Enrique (1969) *Emigración de profesionales, técnicos y obreros calificados argentinos a los Estados Unidos. Análisis de sus fluctuaciones* (actualizado con los datos del período julio 1966 a junio de 1968). Instituto Torcuato di Tella Buenos Aires.
OTEIZA, Enrique (1971) "Emigración de profesionales, técnicos y obreros calificados argentinos a los Estados Unidos. Análisis de sus fluctuaciones", junio 1950 a junio de 1970 in *Desarrollo Económico* Nro. 30-40.
OTEIZA, Enrique (1998) "Drenaje de cerebros. Marco Histórico y Conceptual" in *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana*. ESAP. Bogotá.
PICOUET, Michel (1995) "Las migraciones entre países fornterizos: reflexiones 'cursivas' sobre el enfoque metodológico" in *Migración e integración. Nuevas formas de la movilidad de la población*. Compiladora Adela Pellegrino. Trilce. Montevideo.
PELLEGRINO, Adela (1993) *La emigración de Profesionales y Técnicos latinoamericanos*. Serie Documentos de Trabajo. Universidad de la República. Facultad de Ciencias Sociales. Montevideo.
PELLEGRINO, Adela (1995) "La migración internacional en América Latina" in *Pensamiento Iberoamericano. Revista de Economía Política* Nro. 28: *Población y Desarrollo: Tendencias y nuevos desafíos. Notas de Población* No.62. Revista Latinoamericana de Demografía.
PELLEGRINO, Adela; Cabella, Wanda (1998) "Emigración de Científicos: El caso de Uruguay" in *El nuevo nomadismo científico. La perspectiva latinoamericana*. ESAP. Bogotá.
PELLEGRINO, Adela (2001) "¿Drenaje o éxodo? Reflexiones sobre la migración calificada" in *Cuadernos de Rectorado*, Universidad de la República. Montevideo.
PETRUCCELLI, J (1974) *Análisis de algunas consecuencias de la emigración internacional de la proyección de la población del Uruguay*. CELADE. Costa Rica.
PETRUCCELLI, J. (1975) *Migración y perspectivas de la población en el Uruguay*. CIESU Cuaderno Nro.6 Montevideo.

PETRUCCELLI, J.; FORTUNA, J. (1978) *La dinámica migratoria en el Uruguay del último siglo 1875-1975*. CIESU, Documento de Trabajo 22. Montevideo.
PI HUGARTE, Renzo; VIDART, Daniel (1969) *El legado de los inmigrantes I*. Nuestra Tierra 29. Montevideo.
PI HUGARTE, Renzo; VIDART, Daniel (1969) *El legado de los inmigrantes II*. Nuestra Tierra 39. Montevideo.
RIBEIRO, Darcy (1969) *Las Américas y la civilización 3. Los pueblos tramsplantados. Civilización y desarrollo*. Cuadernos Latinoamericanos. Centro Editor de América Latina. Buenos Aires.
SANS, Mónica (1992) "Genética e Historia. Hacia una revisión de nuestra identidad como 'País de inmigrantes'" in *Ediciones del Quinto Centenario*. Universidad de la República. Montevideo.
TORRADO, Susana (1980) "El éxodo intelectual latinoamericano hacia los Estados Unidos durante el período 1961-1975" en *Migraciones Internacionales en las Américas*. Cepam. Venezuela.
ZUBILLAGA, Carlos (editor) (1997) *Españoles en el Uruguay. Características demográficas, sociales y económicas de la inmigración masiva*. UDELAR/FHCE. Montevideo.
ZUBILLAGA, Carlos (1998) *Tres perspectivas históricas de la inmigración masiva en el Uruguay*. FHCE. Montevideo.



Proyectos de jóvenes de Carmelo (Dpto. de Colonia)

Un estudio de caso

Adriana Goñi Mazzitelli

Esta investigación fue posible gracias a la financiación otorgada por la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Universidad de la República, en su “Programa de becas de Iniciación para Jóvenes Investigadores” en el año 2000. La misma toma como antecedente el proyecto C.S.I.C. *Perspectivas de integración. Ciudades de Frontera. Estudio de Etnología regional. Colonia como caso*, realizado entre 1998 y 1999, bajo la dirección de la Dra. Sonnia Romero Gorski, con el equipo de trabajo integrado por las Lic. Celia Arbón, Ana Buti, Adriana Buitrago y Selene Cheroni. Este proyecto nos permitió una primera aproximación a la zona de estudio en el año 1999, al acompañar a las investigadoras en sus observaciones etnográficas a la ciudad de Carmelo. Durante el año 2000 colaboramos honorariamente en el proyecto *Identidades emergentes en ciudades colonienses*, financiado por la Rockefeller Foundation 1999/2000 en el programa de becas CEIL, a cargo de la Dra Sonnia Romero Gorski. El mismo planteó una continuidad y profundización en la caracterización etnográfica del Departamento de Colonia en términos de identidades culturales, centrándose en el caso de los jóvenes.

Estas dos investigaciones en la zona, así como sus análisis teóricos posteriores[1] nos fueron de gran utilidad como antecedentes para la formulación de nuestro proyecto, a la vez que nos brindaron la posibilidad de realizar contactos previos a nuestro estudio en la ciudad de Carmelo. Contando con ese marco de estudio etnográfico regional, ya existente, nos propusimos profundizar en un tema concreto.

1. Ver anuario de Antropología Social año 2000.

La investigación

Nuestro interés en estudiar grupos de jóvenes de una ciudad del interior del país, responde también a una preocupación personal por la emigración de jóvenes que se registra en los últimos tiempos -una de las más grandes luego del pico emigratorio sufrido por Uruguay en 1974. El estudio de una zona como la carmelitana, nos permite determinar con mayor claridad la influencia que ejercen sobre los jóvenes, los "atractores"[2] vecinos, la capital del país u otros destinos posibles. Es por ello que la investigación tuvo como eje central la descripción y análisis de la construcción de identidad de los jóvenes de la ciudad de Carmelo, la segunda ciudad en porcentaje de jóvenes del departamento de Colonia.

La demógrafa Adela Pellegrino señala que en los 12 meses que transcurrieron desde el 1º de julio del 2000 y el 31 de junio del 2001, 19 mil personas emigraron del Uruguay (Pellegrino, 2001). La mayoría de éstas son jóvenes, perdiéndose dos generaciones, la de ellos y la de sus hijos. El incremento poblacional proyectado por el Instituto Nacional de estadísticas para ese período es de 19.380 personas, por lo que el Uruguay estaría expulsando casi el mismo número de su crecimiento vegetativo.

Creemos de crucial importancia colaborar desde la antropología con análisis sobre la juventud uruguaya, en la construcción de respuestas y alternativas a las inquietudes insatisfechas de estos jóvenes que ven en la emigración un "proyecto de vida". Ello supone un vaciamiento del país y un envejecimiento cada vez mayor que provoca, según los expertos, un estancamiento de la producción y un atraso en la incorporación de nuevas tecnologías y nuevos códigos de comunicación y desarrollo.

Decidimos abordar el estudio de los jóvenes carmelitanos considerando el peso que las condiciones económicas, educativas y políticas tienen sobre ellos. Creímos importante también ubicarlos en su contexto espacial, cultural y social destacando los fenómenos migratorios de esta zona como característica local a tener en cuenta. Finalmente nuestra intención fue profundizar en particular sobre simbolizaciones de los jóvenes carmelitanos, tomando para ello marcos teóricos provenientes de la antropología social.

En este artículo optamos por centrarnos en el análisis[3] de algunas de las características que nos harían suponer que estos jóvenes ven en la emigración un posible "proyecto de vida".

Lugar de los jóvenes a comienzos del SXXI

> *"El desarrollo juvenil se da en una delicada interacción con los entes sociales del entorno; tiene como referente no sólo la biografía individual, sino también la historia y el presente de su sociedad. Es el período en el que se produce con mayor intensidad la interacción entre las tendencias individuales, las adquisiciones psicosociales, las metas socialmente disponibles, las fortalezas y desventajas del entorno"* (Krauskopf, 2000: 119)

A este respecto es interesante el abordaje de la problemática de jóvenes que los estudios antropológicos desarrollan, analizándola no sólo en el discurso comparativo de los jóvenes "eran/ antes" y "son/ahora", del que son generalmente objeto en su época[4].

---

2. En los estudios de migración consultados se denomina "atractores" a aquellos países, como Argentina, que por su dinámica económica ofrecen más posibilidades de inserción laboral que otros países de su región.
3. Sobre el contexto, político, económico, histórico y social de Carmelo ver A. Goñi, Informe Final Becas de Iniciación a la Investigación y Postgrado CSIC (2002).
4. Ver al respecto los estudios de la antropóloga Margaret Mead "Coming of age in Samoa; adolescence and Sex in Primitive Society", Published by The New American Library, New York, 9º Printing, 1956.

Tampoco con el tradicional juicio de valor generacional, de la etapa crítica y conflictiva que atraviesan, sino que apuntan a un abordaje integral tanto de los aspectos culturales, como de la construcción de subjetividad que esos jóvenes realizan en su momento histórico-social. Es decir, se pretende no caer en comparaciones que generalicen a los jóvenes como "polítizados" en las décadas de 1960 y 1970, o "ausentes y desinteresados" en las de 1980 y 1990. Tampoco desde un ángulo puramente económico sobre su nivel de productividad como grupo activo en la sociedad del trabajo, o solamente como actores políticos en las lógicas de participación y ciudadanía. Como destaca Marcelo Urresti, integrante del equipo de trabajo de la UBA dirigido por Mario Margulis que estudia la juventud de Buenos Aires[5], los jóvenes deben ser vistos como emergentes de la situación histórica y social que les toca vivir. A este respecto aclara que

> *"La comparación en general, funciona como una suerte de rasero, y el mero patrón parece estar siempre puesto en la precedencia histórica, es decir en la generación mayor, como punto de evaluación de lo que le sobra o le falta a la generación más próxima. En estos contextos suele constatarse el tránsito de los jóvenes desde las utopías hacia el enfriamiento, desde las actitudes idealistas hacia las pragmáticas, desde una voluntad transformadora hacia una integrada y conciliadora".* (Urresti, 2000:177)

¿A qué nos referimos con la construcción de una subjetividad particular?

Consideramos a los jóvenes insertos en épocas históricas que definen los conflictos de los que son protagonistas de manera diferente. Erik Erikson, plantea que sólo durante la adolescencia, el ser humano desarrolla una sensación de la irreversibilidad de los hechos significativos y una necesidad a menudo urgente de comprender plena y rápidamente qué clase de sucesos en la realidad y en el pensamiento determinan otros y porqué.

Los estudios relevados sobre jóvenes en Uruguay permiten identificar "puntos de quiebre" o establecer "ondas largas", en la caracterización de la juventud, cómo lo hace Urresti para la Argentina. La primera abarca desde los años de 1960 hasta mediados de 1970, mientras que la segunda comienza a mediados de 1980 con el retorno de la democracia, extendiéndose hasta nuestros días. A este respecto un artículo de Gustavo Verdesio, en una publicación Virtual; "H-enciclopedia", en la que realiza una entrevista a Ruben Tani, Rafael Bayce, Pepi Gonçalvez (autora, en aquel entonces, del famoso graffiti "el polizonte") y Lalo Barrubia (seudónimo de la poeta Rosario González), muestran el surgimiento de una generación en oposición a los ideales militantes de sus padres, y lo que se dio en llamar la "ruptura de los '80", en el sentido de un desencanto juvenil, frente a todas las formas de participación brindada para ellos en los sistemas imperantes. El nombre de movimiento "under" o "subterráneo", surge como una nueva manifestación de "el ser joven" en los años 1980.

Es relevante ver cómo en esta época se sentaron las bases de algunas presunciones sociales sobre los jóvenes, como "problemáticos", "desconectados", y viviendo en su propio mundo, en subculturas particulares. De allí su encasillamiento en categorías marginales al funcionamiento y toma de decisiones en la sociedad. Gabriela del Signore,

5. Sociólogo de la UBA, participa bajo la dirección del prof. Mario Margulis en el proyecto UBACyT "Cultura y juventud: las relaciones afectivas de los jóvenes en Buenos Aires" Instituto Gino Germani, FCS-UBA.

en su artículo *"De lo central y lo secundario"* en la compilación realizada por A. María Araújo, plantea que frente a la elaboración de la sociedad de sus

> *"criterios de demarcación de límites de locura/cordura, sanidad/enfermedad, bondad/maldad, coherencia/ incoherencia, buscando delimitar fronteras y fortalecerse al interior de las mismas... afianza las 'distancias tranquilizadoras' entre 'lo mismo' y 'lo otro' (...)"* es así que la *"sociedad expulsa todo sujeto extraño, raro, desviado, que la cuestiona o 'altera' en algún sentido, sea encerrándolo, exiliándolo o marginándolo".* (Del Signore,en Araújo 1991:120)

A este cuestionamiento por parte de los jóvenes de los años 1980 sobre el modelo planteado luego de la dictadura, una mezcla de sentimientos de frustración por la amnistía pactada, así como de pesimismo económico, al enfrentar un país con una deuda externa que lo hacía perfilarse hacia un futuro incierto, se le suma la necesaria exclusión que la sociedad realiza de estos agentes críticos y desconformes con el sistema imperante[6]. Se produce así un desencanto con un consecuente cambio que aleja a los jóvenes de la participación política y ciudadana, haciéndolos buscar otras vías para canalizar sus inquietudes.

Pero ¿Existen esas vías alternativas en los jóvenes urguayos de hoy? ¿Cúales son? ¿Cómo responden nuestros jóvenes a estos cambios mundiales en la definición y el papel asignado a lo juvenil? Según los expertos en juventud, se desmoronan modelos en la lucha por determinadas ideologías, registrándose una fragmentación cada vez mayor en los grupos de jóvenes, que buscan alternativas en su retirada a lo privado, constituyéndose a partir de intereses, características y preocupaciones distintas. Nos es imposible por lo tanto hablar de "la juventud uruguaya", sino que debemos considerar distintas juventudes que comparten una situación histórico-temporal, y en el caso que analizaremos también espacial por encontrarse viviendo en una ciudad intermedia del interior del país.

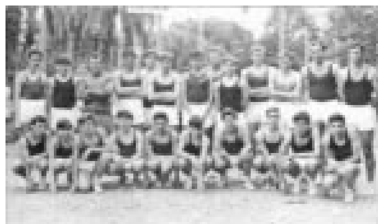
Los jóvenes carmelitanos

A diferencia de otras localidades del departamento de Colonia, Carmelo (16.658 habitantes según el censo de 1996) se enmarca en un contexto de *ciudad de frontera* con Argentina, (Romero,1998; 2000). Carmelo fué fundada en 1816 por decisión de José Gervasio Artigas, pero recién en 1912 se inaugura el puente giratorio que le permite un vínculo más directo con Montevideo. Antes de ello, el intercambio con Buenos Aires era constante y fluido, siendo tomada la capital argentina como referencia metropolitana más importante. Esto crea una «base identitaria» diferente al resto de la región, la movilidad transnacional esta presente en las familias, así como una imagen muy clara de población de frontera, propia de un país definido como poseedor de una nacionalidad

---

6. "El retorno a la democracia fue, para todos nosotros, una verdadera primavera… pero llevaba en sí dos gérmenes que amenazaban su propia continuidad. El germen del miedo, alimentado por quienes prefirieron la impunidad, construyendo a tales efectos un discurso basado en la reconciliación. Pronto nos dimos cuenta de que nuestras democracias eran democracias en el marco de estados de seguridad. Pero, además, estaba también el germen del reajuste económico. Fue precisamente en el marco de estas dictaduras que en toda América Latina se implantaron los modelos neoliberales. En algunos países en forma drástica, en otros en forma gradual. Pero en todos anunciando la estabilidad y el crecimiento aún a costa de enormes sacrificios, de una violenta compresión salarial, de crecientes niveles de desocupación, de aumento de la pobreza extrema y de exclusión. La deuda externa continuó acrecentándose y hoy en día es uno de los mecanismos más eficaces para atarnos y atar nuestras economías y nuestras vidas a decisiones hegemónicas tomadas por los centros del capitalismo internacional" (Rebellato, 1995:13).

El Campeonato Universitario de Atletismo reunía miles de jóvenes de todo el país. El Liceo de Carmelo enviaba siempre una nutrida delegación.
Las imágenes corresponden a los dos últimos en 1966 y 1967.







"en continuidad social, ecológica e ideológica con las naciones vecinas y expuesta a las distintas afinidades y atracciones que de ellas emanaban" (Real de Azúa 1984, 90).
Si partimos de esta característica, podemos entender que el contexto de migración - o por lo menos, de movilidad dentro de una misma región- está dado desde los inicios, desde la historia familiar, facilitando tomar una decisión tan importante como lo es dejar su lugar de origen para buscar su "proyecto de vida" en otra latitud.

La emigración de los jóvenes

Estudios autorizados postulan que el país no presenta en su contexto actual las mismas características expulsoras, tanto económicas cómo políticas, que presentaba en la última gran emigración de jóvenes en los años 1970. Sin embargo;

> *"La propensión de la población a emigrar, y en particular la de los jóvenes, ocupa un lugar entre los temas de preocupación política. La Encuesta Nacional de la Juventud permitió identificar con más precisión un fenómeno que se hacía evidente en diversas expresiones culturales de los jóvenes (grafitis, letras de canciones) poniendo de manifiesto que el proyecto emigratorio se ha incorporado como una opción importante en el imaginario colectivo de la población, en especial de los jóvenes"* (Pellegrino,1994: 11)

Vemos entonces que la emigración se convierte en un proyecto viable para muchos jóvenes. Sus causas no residen solo en razones económicas, como se esgrime en varias teorías migratorias, sino también por deseos de cambio, influencias de la tradición migratoria y modelos sociales de realización personal, incompatibles con las posibilidades "reales" en su localidad. Es importante destacar que incluso una vez "nivelada" la economía luego de una fuerte ola emigratoria, queda latente en el imaginario colectivo la modalidad del "irse". Se crea algo así como un mito, que habla de las opciones que están presentes en el "afuera" como mejores, distintas y siempre accesibles. A este respecto la "colonia" de uruguayos emigrantes formada en los lugares de destino, tiende redes que suelen atraer amigos, familiares u otras personas, mediante la reducción de los costos y riesgos asumidos en la emigración, así cómo a través de la difusión de la información que los hace factibles. (Pellegrino, 1994)

Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte, en un análisis antropológico, sitúan el proceso de formación demográfica y cultural del pueblo uruguayo a lo largo de su historia

como de *«formación aluvional: sobre una pequeña base indígena, escasamente mestizada y tempranamente extinguida, se superpusieron sucesivas oleadas de inmigrantes europeos que dieron una fisonomía propia a la población uruguaya» (Vidart& Pi Hugarte, 1969).* Es la "fuerza cultural" de estos grupos humanos, como lo vemos en el estudio realizado con el caso italiano para Colonia, lo que hizo que su huella se sintiera con tanto peso como si hubieran sido demográficamente el mayor aporte de base poblacional. Sin embargo, los movimientos migratorios hicieron del departamento de Colonia, así como del resto del país, una verdadera mezcla entre los pobladores autóctonos y los inmigrantes, expulsando ya en las primeras inmigraciones un porcentaje de población sobrante, para el modelo de desarrollo económico nacional. (Aguiar, 1982)

César Aguiar en su libro *"Uruguay, país de emigración"*, hace referencia a los estudios de Barrán y Nahum (*Historia rural del Uruguay*), que denuncian el constante movimiento contrario a la inmigración, es decir el de emigración[7] como solución a las crisis del sistema económico. Aguiar postula que los datos recabados apuntan a un estímulo endógeno para la emigración y a atractores exógenos para recibirla. Por lo tanto hay una dosis de complicidad en los gobiernos locales al ser conscientes de que este fenómeno es tanto una consecuencia del modelo económico implementado, como una solución a sus crisis.

Sin embargo, estas medidas no pueden evitar que la emigración envuelva a los grupos más dinámicos de la fuerza de trabajo, jóvenes educados, de estratos medios y altos, registrados dentro de los grupos más activos de la economía, que caracterizados por la "propensión a emigrar" siempre estarían dispuestos a dejar el país, sobre todo cuando las condiciones sociales son similares a las que abrieron la década del ´70 (ver Aguiar, 1982). Estamos pues, frente a un modelo cíclico y que parece no tener solución. Podemos ver así cómo se da una dinámica de relación de flujos poblacionales, entrando y saliendo del país tanto grupos familiares y étnicos, como individuos aislados. Esto crea un panorama de redes internacionales invisibles, con la particularidad de continuar en la actualidad con un proceso histórico de migraciones, comenzada tres generaciones antes.

La emigración "como proyecto de vida"

Nos interesa la dimensión imaginaria y cómo se representan los jóvenes la posibilidad de migración. En la mayoría de entrevistas con jóvenes carmelitanos, se constata un deseo de éstos por querer movilizarse hacia otro lugar, aunque sea temporalmente.

Las condiciones desde la última gran emigración, registrada en los años 1970, han variado. A. Pellegrino plantea que el volumen de jóvenes que llega anualmente a la edad de trabajar permanece prácticamente estancado desde hace varias décadas. De la

7. Su hipótesis postula que el país absorbió poca inmigración y generó tempranas corrientes emigratorias; un modelo que cada corto plazo genera un excedente poblacional, con el consecuente éxodo campo-ciudad, o con la expulsión hacia otros países."El país era para pocos. Era un país pequeño, poco diversificado y altamente dependiente del exterior, con poca capacidad de absorber las crisis generadas en su sector externo...se había configurado un sistema de tenencia de tierra- o más bien, un orden social rural- que se caracterizaba, de por sí, por absorber poca población, y que, por añadidura, encontraba en el "vaciamiento demográfico" de los campos el correlato que le permitía mantener su rentabilidad. En ese sentido, la raíz de la emigración se encontraba en el orden rural, y allí se generaba también el límite en la capacidad de absorber inmigrantes". "Con el comienzo de la industrialización y la expansión burocrática despues de 1933, el país dejará de atraer inmigrantes pero probablemente también pondrá fin a la emigración "vieja". Montevideo absorberá al excedente de población agropecuaria, que mantiene su ritmo. Pero será por poco tiempo. Treinta años después el país contempla el fin de la experiencia, en una crisis sin precedente, y sobre las ruinas del proyecto anterior se abrirá paso a un inmenso proceso emigratorio. Obvio es decir que el Uruguay no tendrá papel alguno en la capacitación de excedentes externos de fuerza de trabajo que desde 1960 se moviliza en todo el cono sur latinoamericano…por el contrario, será un provisor neto de población en niveles nunca conocidos".(Aguiar 1982: 42)

¿Por qué te irías de Carmelo?

"... me quiero ir a un lugar donde me ofrezcan un trabajo que se remunere mejor, más que nada porque vos en la vida tenés expectativas, tenés objetivos no?, como la familia, tu casa, tu auto...

A.G.: y vos con la capacitación que tenés, que podés hacer acá?

Giovanni: bancario, o trabajar en una oficina, pero creo que llega un momento en que acá todo se estanca... o te metes a trabajar en una oficina y estás 20 años trabajando en una oficina, y a mí el tema del estancamiento sinceramente no me gusta... a mí me gusta superarme..." Giovanni 21 años.

misma manera si el objetivo de estos jóvenes fuera simplemente el de residir en otro país para vivir experiencias distintas sería positivo, e incluso hablaría de un dinamismo social favorable. Sin embargo en la mayoría de los casos va acompañada de una visión pesimista del futuro del Uruguay y se hace evidente en el discurso que plantea un sentimiento de expulsión de su país, sin oportunidades y con la única alternativa de irse para cumplir sus proyectos de vida. Tal vez reconozcan que no se "morirían de hambre" pero lo que se enfatiza como sentimiento de "privación relativa" (Pellegrino, 1994) se desarrolla con mayor intensidad en pequeñas ciudades como la estudiada. Es decir allí donde sea posible conocer, por los medios de comunicación globalizados, la inmensa gama de oportunidades y desarrollo personal que ofrece el mundo moderno y donde se genere la certeza de que no podrán ser alcanzadas en su localidad. A pesar de que todos los proyectos de emigración no se concretan, esta falta de confianza en el futuro posible del país, es un factor de debilitamiento social.

En el caso de Carmelo, su ubicación como *ciudad fronteriza*, favorece una predisposición a la emigración. Aquellas regiones con vínculos históricos y una fuerte identidad cultural en las regiones de frontera han tenido intercambios poblacionales más intensos y con diversas modalidades de interacción entre sus poblaciones[8].

En el "espacio de vida" deberíamos considerar que tanto lo real como lo simbólico puede ser transnacional. El mundo, o al menos gran parte de él, como postula Ulf Hannerz, en su libro *"Conexiones Transnacionales"*, es un único campo dónde no sólo existe movilidad de los seres humanos, sino también de los significados y las formas significantes a través de los medios de comunicación. Son estas influencias las que generan en Carmelo un espacio bi-nacional entre Uruguay y Argentina y Transnacional con aportes de otros países en la construcción de expectativas e ideales de los jóvenes.

Los mundos de los jóvenes

En las sociedades occidentales se trata el tema de la adolescencia como período conflictivo y traumático para la asunción de cualquier tipo de responsabilidad, o toma de decisiones a largo plazo. Esta construcción de imagen de los jóvenes ayuda a estigma-

8. "Existe consenso entre los estudiosos del tema acerca de la caducidad de la antigua conceptualización de la migración como un cambio de la residencia habitual mediante un desplazamiento a una distancia mínima razonable. Esta definición, que asume implícitamente la existencia de una residencia única y permanente, respondía al modelo socioeconómico que dió lugar a los grandes movimientos de población, tales como los de áreas rurales hacia las ciudades y, en el caso de la migración internacional, a los masivos desplazamientos entre Europa y América. Por ello se propone reemplazar el concepto de "migración" por el de "movilidad territorial de la población" a fin de incluir todas las modalidades de desplazamiento que confirmarían una trama contínua que va desde la inmovilidad hasta la movilidad definitiva". (Migdal, 1995: 115)

> “... yo tenía 16 años, ... pero lo malo era con la gente porque ver a alguien tan chico fue una dificultad grandísima, cuando iba a hacer una nota, me pateaban los colegas, por ahí había una conferencia y los locos... lo superé gracias a eso que es una forma de ser que tengo yo, por más que tenga una conferencia y no sabía nada yo preguntaba y todo el mundo me miraban como diciéndome vos quién sos pendejo, preguntándome... y hasta el día de hoy, después los mismos colegas me dicen ‘cuándo vas a volver’.” Sebastian 18 años

tizarlos frente a la sociedad y hace que sus oportunidades desciendan rápidamente. Bajo esta concepción que construye la imagen de jóvenes como sujetos inestables, problemáticos para puestos de trabajo, de emprendimiento y responsabilidad, ¿quién querría realmente contratarlos?. De este modo el lugar que se les asigna en el mercado de trabajo, con sueldos bajos, puestos de escasa o nula responsabilidad, explotación y posibilidades de ascenso limitadas a un crecimiento en años y no en demostrar sus capacidades, excluyen a los jóvenes de trabajos que los estimulen. Esta situación crea sentimientos encontrados entre la frustración de ocupar puestos de segunda mano y una “energía vital” que los impulsa a construir nuevos proyectos con la ventaja de tener una visión particular, la de su tiempo, que les permitiría moverse e idear estrategias más efectivas que cualquiera de sus competidores adultos.

El descreimiento de los jóvenes en el Estado y los poderes que él dirige, se ve por ejemplo en su opinión sobre la policía. Manifiestan que no hay ley, que todo está mezclado con todo, al no poder confiar en la autoridad, las opciones son cada vez más claras; dicen que cada uno tiene que cuidarse y “hacer la suya”. Es así que reconocemos en el imaginario juvenil una presencia vaga del mundo de la política y la ley, produciéndose un repliegue de los jóvenes hacia su vida privada y sus proyectos en los ámbitos también privados muchas veces de espaldas a intereses sociales o proyectos de cooperación, participación y ayuda colectiva. (Sandoval, 2000)

> “... la idea de la policía es hacerse ver un poquito nunca hacen nada, estan remetidos en todo lo que sea droga, contrabando, son tan poco los sueldos que en todo lo que hay para sacar plata se meten y aprovechan... todo esta vinculado con todo, no hay drogas por un lado y contrabando por otro...”

La participación Juvenil

En el caso de Carmelo los jóvenes buscan los espacios públicos y de recreación para sus interacciones y realizar sus actividades, al margen de todo contacto o participación política. La lucha de los jóvenes por reivindicaciones locales o proyectos apoyados por el Estado, no aparecen en sus discursos. Tampoco aparece mención alguna a la política nacional, mucho menos a ideologías políticas o de corrientes de pensamiento. Las formas de participación son tan variadas como creativas, un jóven, Alvaro, hizo una balsa con botellas de plástico y la tiró al río como una propuesta de reciclaje interesante. También organizó para la semana de Turismo un encuentro de teatro callejero en Carmelo invitando a distintos grupos de Argentina, Colombia y Montevideo. Sin embargo esta propuesta fue apoyada sólo nominalmente por las autoridades. Él cedió su casa para que se quedaran estas compañías de teatro y se alimentaban “pasando la gorra”.

La situación de los jóvenes trabajadores

A.G.: y vos que estas buscando?

Lorena: yo que sé, busco algo, trabajar en un comercio, tampoco pretendo mucho, un sueldo nomás... para mis cosas, para mis gastos... porque es horrible que te estén manteniendo tus padres eso no me gusta te juro... yo he estado trabajando hice una suplencia en una tienda 7 meses , cuando me acostumbré a mi plata, después estar pidiendo a los demás es horrible, tener que andar dependiendo de lo que te puedan dar, de lo que te puedan comprar es horrible...

A.G.: claro dar explicaciones...

Lorena: claro por eso, o me quiero comprar tal cosa viste, a veces hay muchas cosas que te gustaría tener y no podés...

Cecilia Braslavsky, *Profesora de la Facultad de Ciencias Sociales* de la Universidad de Buenos Aires,en su estudio sobre la "Situación y acción de los jóvenes desocupados de América Latina" define a los jóvenes como:

> *"... el enorme conjunto de la población que tiene un margen de autonomía relativa derivado centralmente de su edad, (caracterizado por) la oscilación entre la ambición y la angustia. Ambicionan hacer y se angustian cuando no pueden hacer. Su ambición por hacer se realizará en gran medida de acuerdo con sus posibilidades de contacto con un sinnúmero de grupos de referencia que van más allá de la familia y de la escuela y entre los cuales los que se organizan alrededor del trabajo ocupan un lugar destacado. Si estos grupos no existen, o si son socialmente muy limitados (pequeños, desorganizados, circunstanciales) el jóven tendrá sin duda pobres posibilidades de crecimiento. Tendrá menos posibilidades de limitar sus angustias, es decir, no sólo de llegar a ser adulto (meta tal vez no deseada por él) sino simplemente de ser más feliz."* (Braslavsky, 1988: 167)

Los jóvenes intentan ingresar al mercado de trabajo cada vez a edades menores, por varias razones: crisis económica familiar, o como forma de llegar a la madurez e independizarse, o como condición necesaria para acceder a una cultura consumista que les demanda dinero para estar "adentro" de las ondas y estilos juveniles.

Importancia de su capacitación educativa

A nivel general, vemos un doble discurso en las ofertas educacionales, que se contradicen entre sí. A nuestro entender esta contradicción surge de los mensajes ambiguos enviados por el sistema económico imperante y que como podremos apreciar se basa en una situación cada vez más permanente en nuestros contextos latinoamericanos, aunque su nombre indica lo contrario: nos referimos al escenario de "incertidumbre" socio-económica y política.

A pesar de que en los últimos 30 años, se viene produciendo una expansión en las propuestas dentro del sistema de educación formal, ampliando las posibilidades de nivelación relativa de los jóvenes de estos países, en lo que hace a su instrucción no existe una asociación directa entre países con mayor expansión de los sistemas de educación formal y países con mayor porcentaje de jóvenes que trabajan. (Braslavsky, 1988)

A nivel local Carmelo ofrece variedad de cursos de capacitación, en comparación con otras localidades de la zona. Computación, carrera bancaria, cursos de secretaria,

contabilidad, inglés. Además posee un Liceo "Dr. David Bonjour" con tres turnos, lo que facilita a los jóvenes el trabajar y estudiar a la vez. Cuenta con una UTU y uno de los dos Institutos de Magisterio del departamento(el otro se encuentra en la ciudad de Rosario). Asimismo se ven como posibilidades cercanas las ofertas educativas terciarias de Colonia del Sacramento, fundamentalmente el CERP, y la ORT.

Los cursos registrados en Carmelo son:

Casa de la Cultura	ballet clásico danza folclórica escuela de música	idioma portugués	cerámica Curso de teatro
La UTU de Carmelo	Adminsitración de Empresas	Cocina/ Belleza Trabajo en Cuero	Hotelería no se dicta por falta de inscriptos
El Instituto de Magisterio			
Institutos de computación - IAC	Office Essential 2000/ Office Advanced 2000/ Office 2000 Full/ Administración y mantenimiento de Hardware Diseño gráfico	Administración contable/ Auditoría y Control Contable/ Operador Memory Contabilidad Central/ / Internet- Intranet Essential/	Planificación, despliegue, administración y soporte de redes con tenología Windows NT/ Diseño y publicación en Internet/

"creo que también es una forma de estar en carrera... el otro año hicimos una selección de personal para un supermercado, el Mega... se presentaron como 190, para 15 puestos de trabajo, reponedores, cajeros... el perfil de todos los que se presentaban eran con secundaria completa, curso de banco, con la UTU y con computación, inglés... entonces ese nivel de estudio pasa en todos los jóvenes, vos para estar en carrera necesitas un nivel de estudio mucho más importante que el que tenían tus padres..." C. Purstcher

En otras localidades cercanas, nombradas como opciones posibles:

En Fray Bentos	Universidad, Técnico en Turismo		
ORT /Colonia del Sacramento/ Nueva Helvecia / Rosario ofrece, bajo el spot publicitario de: "Buscamos su rápida inserción laboral"	Carreras; Técnico en Gerencia/ Analista Programador/ Técnico en electrónica	Cursos; Operador Office/ Operador Windows/ Operador Internet/ Operador de Diseño Gráfico	Operador de Diseño Técnico/ Operador de Autoedición/ Operador Contable/ Mantenimiento de PC/ Redes de Computadoras
Academias Ma-Pá Propone: "En este milenio, Haga su futuro, Carreras cortas"	Secretariado médico/ Secretariado Comercial Informático/ Periodismo y Locución/	Baby sitter/ Educadora preescolar/	Mecánica de motos/ Guía de Turismo/ Hotelería/ Técnico en armado y reparación de PC

Nos preguntamos en qué podrían trabajar los jóvenes de Carmelo a partir de estas oportunidades educativas, dispares entre sí. Las opciones educativas también son medidores de niveles socio-económicos. En Carmelo se nota una desvalorización de la UTU, considerándola como un lugar donde concurren los de menor poder adquisitivo y no pueden ofrecerse la continuación de estudios de otro nivel. Aquellos que mayor

nivel socio-económico tienen, mandan a sus hijos a estudiar a la Universidad a Montevideo, un lujo que pocos pueden darse. En algunas circunstancias se envía a los hijos a Montevideo haciendo un gran esfuerzo, y en alguna medida existe un deseo de aparentar que se "puede" mantener gastos de educación terciaria en la familia. Una vez más vemos que las diferencias entre los jóvenes existen y no se puede hablar de los jóvenes como una "unidad". Se planteaba en una entrevista publicada en *Les jeunes et le premier emploi (Bourdieu, 1990),* la existencia, al menos, de dos adolescencias distintas, entre los que pasaban un período de moratoria social mientras estudiaban (los hijos de burgueses) y aquello para los que la adolescencia significaba el fin de su período moratorio y debían trabajar (los hijos de obreros).

Para que la educación e infraestructura pública tengan efecto, deberían estudiarse nichos productivos de cada ciudad y región, a fin de capacitar a sus habitantes jóvenes en saberes que tengan una inserción real. En la UTU de Carmelo se enseña Administración de Empresas, Belleza, Trabajo en cuero, pero ¿qué inserción laboral real pueden tener los egresados? Por ejemplo, en el curso de belleza se anotaron 60 personas...

Impactos a nivel simbólico-afectivo

La familia

Para la familia, la partida puede significar el quiebre de una tradición familiar, la descendencia, el renunciar a ver el crecimiento de sus nietos, o ver a sus hijos ser felices. Estar lejos implica un desarraigo constante que crea en algunas circunstancias una depresión, no estudiada en nuestro país aún, de las familias con hijos u otros integrantes en el exterior. De la misma manera es un trance difícil para los jóvenes que emigran encontrándose solos en un nuevo lugar.

> "... se me presentó la posibilidad de irme 2 veces, una cuando tenía 20 años con mi novio que él se fue un año a Francia a estudiar y tenía la oportunidad de irme... me decía dale venite, yo en ese momento tenía la moto y me decía vende la moto para el pasaje, veníte y nos quedamos a vivir acá... yo decía *a mi vieja la mato,* mi hermano se había ido a los 20 años, además en ese momento se había quedado sola, yo decía la mato... soy lo único que le quedaba..." Silvana 28 años

El grupo de pares

El fenómeno emigratorio, no sólo afecta a la familia, sino que el grupo de pares del joven que emigra se ve desestructurado en muchas ocasiones, teniendo como referencia esa posibilidad de irse, aunque personalmente hayan encontrado un trabajo y sean felices en su lugar. Los grupos de jóvenes del interior que se forman en Montevideo

> "Federico se fue... buen amigo... eramos un grupo de 4, dos se fueron para Montevideo en 5º año... y bueno Federico se fue el año pasado... en el momento en que se fueron los otros 2, nosotros decíamos se fueron, tenemos que irnos nosotros juntos decíamos. Hicimos algún otro amigo acá pero la unión que habíamos formado con ellos sólo con ellos la podíamos formar." Sebastián 18 años

tienen en muchos casos la finalidad de ser sostén y apoyo para los que llegan de su localidad. Como sostiene A. Pellegrino, no son los jóvenes que están económicamente peor los que parten, sino también aquellos que van en búsqueda de nuevas experiencias. Sobre ellos puede incidir por ejemplo, la partida de un amigo cercano. Encontramos así en el discurso de algunos jóvenes una lógica en la que "el irse" es la norma, a partir de determinada edad y en determinados grupos sociales.

La sociedad

La presencia de los jóvenes en la sociedad carmelitana es fuerte, ya que ocupan visiblemente espacios públicos. La sociedad carmelitana posee varias características; conservadora, tradicionalista, destacando en el discurso a la familia como institución principal. Sin embargo luego de estar un tiempo conviviendo en la zona pudimos constatar varias contradicciones entre el discurso y los hechos en temas como la infidelidad, la droga, la tranquilidad, el respeto. Tomamos en consideración particularmente el conocimiento que se dice tener sobre los jóvenes por ser un lugar "chico" y "familiar", y el alto índice de consumo de drogas que existe, desde edades tan tempranas como los 12 años. Si bien reconocemos que las actitudes de "control" sobre los jóvenes, suelen actuar en el sentido inverso, las salidas de jóvenes de 13 y 14 años a las discotecas no evidencian la efectividad de dichos controles. También valorar la tranquilidad de la ciudad, sobre todo frente a los visitantes, no se condice con menciones insistentes (por parte de la población entrevistada) a la existencia de "barritas" que se pelean todas las noches y la ocurrencia de asesinatos por tráfico de drogas. Es frecuente recoger en los discursos la denuncia de una hipocresía por parte de los adultos al ejercer un control social *de palabra*, "chusmerío", pero no *de acción*. Esto se evidencia en sus preocupaciones y en los intentos de organizarse como grupo de jóvenes que generen acciones o medidas que de alguna forma solucionen lo que ellos ven como problemas y que los adultos intentan disfrazar por no saber la forma de afrontarlos.

Reflexiones finales

Creemos que es necesario construir un marco de referencia, con estudios nacionales, para llegar a un análisis de la influencia que ciertos fenómenos políticos, económicos y sociales, tienen en la forma de ser y estar de los jóvenes uruguayos. Intentamos en esta aproximación antropológica analizar aquellos factores que nos permitan, además de caracterizarlos, utilizar esa información en su beneficio.

Lo que hemos intentado en esta investigación es descubrir estas relaciones, sus significaciones, y las representaciones que los jóvenes hacen de sí mismos, de la sociedad y de las oportunidades que los rodean, así como las que la sociedad adulta hace de ellos. Sabemos que es una primera aproximación, y que el material empírico puede y debe ser analizado con mayor profundidad a la luz de estudios similares en otras localidades de nuestro país. Sin embargo, de los datos obtenidos, y la sistematización escogida para su presentación surgen algunas reflexiones que nos interesaría compartir.

En cuanto a la construcción de identidad de los jóvenes carmelitanos, los factores socio-culturales, ideológicos, familiares, étnicos y psicológicos relevados nos dan un perfil de jóvenes divididos en distintos grupos, con distintas oportunidades y *habitus* de vida (Bourdieu, 1991) que dependen fundamentalmente de una división en clases socio-económicas y en el consecuente acceso a distintos niveles educativos que presentan por esta causa. Sin embargo verificamos que poseen espacios públicos en común que pueden ser calificados como "lugares" (Augé, 1993) juveniles. Los jóvenes

carmelitanos se apropian de estos espacios construyendo en ellos una dinámica particular con códigos y estéticas propias de su edad. Comparten asímismo el vivir en un tiempo socio-histórico determinado con las mismas influencias en la construcción de su identidad. Los "une" también el compartir códigos, fundamentalmente aquellos construidos en función de la nueva tecnología y los mass media, que los diferencian de las generaciones mayores. También los vemos insertos en realidades socio – culturales distintas a las que tuvieron que atravesar los hoy adultos por lo que la comunicación inter-generacional se torna difícil, confirmando en algunas ocasiones la falta de la misma. Esto es lo que Margulis señala como *"experiencia de vida diferencial -con la clase de origen-"*. (Margulis, 1996)

Comparten como grupo la necesidad de tomar una postura frente a acontecimientos de su localidad y de su tiempo que los afectan directamente; nos referimos al actual tema de las drogas que pasa a estar presente en su mundo de significaciones cotidianas de manera ineludible. Los testimonios recogidos muestran que ya no es algo ajeno sino que toca de cerca a la gran mayoría de los jóvenes carmelitanos.

En cuanto a las opciones de futuro comprobamos que las posibilidades de emigrar están latentes en la mayoría de los jóvenes aún en aquellos que no tienen un alto nivel de instrucción o capacitación. Encontramos que las preocupaciones sobre el futuro laboral inmediato son una constante. Se pudo constatar que las preocupaciones no pasan por luchas ideológicas colectivas, como las tuvieron sus adultos, sino que pasa por la falta de opciones educativas y laborales en su lugar de vida. La impronta de sobrevivir en un escenario que según ellos no les ofrece oportunidades afirma ese imaginario de escenario socio- económico de "incertidumbre" por el que "saben", según las noticias y la falta de empleo, que estan atravesando. Como respuesta a estas problemáticas los jóvenes carmelitanos consideran o consideraron en algún momento la posibilidad de emigrar.

Encontramos que la emigración de jóvenes carmelitanos, y uruguayos, se relaciona directamente a una crisis económica pero también es fruto de un imaginario nutrido por historias de inmigrantes de tiempos pasados y emigrantes actuales, sobre las maravillas de sus tierras tanto de origen, como de destino. A esto se le suman las ansias de conocer mundo y la asfixia que las sociedades pequeñas pueden generar con una constante vigilancia social, sobre todo en etapas en las que los individuos manejan varias opciones de futuro. Esto implica contraponer y valorar las opciones y atributos locales con aquellas transmitidas por las redes de amigos y parientes en otras latitudes. Las redes de comunicación y ayuda mutua funcionan de una manera muy particular, la presencia vía telefónica o vía internet constituyen un apoyo más simbólico que real, sin embargo, acortan las distancias al poder seguir en contacto a pesar de estar viviendo en otro lugar.

Estos enlaces son potenciales "llamadores", para los jóvenes que aún están en Carmelo. Sin duda está bien catalogado el "irse": pudimos comprobar que produce prestigio social, el poder irse a estudiar, o simplemente a trabajar.

El sentimiento de asfixia, traducido en nuestro estudio de caso en el "chusmerío" de los carmelitanos, y derivado de la situación anterior es asimismo una de las causas más recurrentes citadas por los jóvenes a la hora de explicar la razón por la que se irían.

La migración como posibilidad, se encuentra en forma latente en el imaginario de los uruguayos como señalamos a lo largo del trabajo, ya que tanto los movimientos de inmigración como de emigración se han dado de forma constante en nuestra historia. Como ya se dijo, las redes que surgen de esos movimientos poblacionales son "atractivos" de peso a la hora de considerar opciones de futuro.

De nuestro estudio podemos concluir en dos tipos distintos de razones para la emigración de los jóvenes carmelitanos. Tomamos las explicaciones económicas propuestas (Aguiar, 1982) para la emigración de los jóvenes uruguayos y las resignificamos

a la luz de los cambios acaecidos desde esa fecha. Entendemos que ambas razones forman parte de un único fenómeno y que no se deben analizar por separado para la implementación de soluciones. Estas son:

1) **Las sociales:** la emigración se vuelve un proceso autosustentado, por las "Colonias" de emigrantes en cada país al que se van, operando como un factor de atracción de familiares y amigos u otras personas. Es como una reacción en cadena donde el imaginario social tiene mucho que ver con la percepción que se tiene del estilo de vida en los destinos escogidos por estos primeros valientes que se instalan y luego mandan llamar a sus pares. Recordemos que así como está en nosotros el germen de la migración, también está la idea de que *"el trabajo enoblece"* y *"al que quiere celeste que le cueste"*. Es decir esa concepción de trabajar duro para lograr lo que uno quiere. La cual se hace necesaria en los lugares donde se es extranjero y se tiene que competir en desventaja frente a los lugareños. Así, aquellos que emigran de Carmelo hacia otras localidades, hacia Montevideo, o al exterior del país, España o EEUU, por ejemplo, adquieren cierta "legitimidad" por su conducta migratoria y en los trabajos que deban realizar para mantenerse lejos del país expulsor. La acción de emigrar es visualizada como una acción positiva, cargada de prestigio y como estrategia posible y hasta preferible al quedarse, aunque represente de hecho el hacer en otro país un tipo de trabajos que no harían en su propia ciudad, localidad o país, por carecer dicho trabajo de status social.
2) **Las económicas:** Si la hipótesis principal de C. Aguiar es correcta, la alternativa emigratoria estará presente en el país mientras éste no obtenga una transformación importante de su estructura productiva básica.

Vemos así que los fenómenos tanto político-económicos, como de construcción simbólica de un imaginario, donde las lealtades identitarias ceden en algunas ocasiones frente a las falta de oportunidades a futuro, se entremezclan constantemente en la construcción de lo que denominamos "proyectos de vida" de los jóvenes, (Pellegrino, 1993).

El imaginario colectivo pesa a la hora de tomar la decisión de irse o quedarse. Tal vez algunos jóvenes carmelitanos hagan su mayor esfuerzo en buscar una opción, alternativas de trabajo en su medio o incluso intentar poner su propio negocio. Sin embargo, la mayoría tiene decidido emigrar antes de finalizar el liceo y salir al mercado laboral. Ésto no se debe a un conocimiento certero de los pronósticos económicos del país sino que se basa en las decisiones en el imaginario transmitido por generaciones adultas que han visto la decadencia económica y que vivieron épocas de mayor bienestar. La transmisión, que los jóvenes reciben de sus mayores, en la consigna -"en este país ya no se puede"- así como la percepción que manejan a nivel de su propia generación - "no hay lugar para los jóvenes"- o "cada uno está en la suya" hacen del puente emigratorio, un camino "natural" a seguir luego de finalizar los estudios secundarios en la ciudad, o luego de llegar a determinada edad.

Lo que podemos comprobar en las ofertas de países "atractotres" para estas poblaciones jóvenes es que no siempre se basan en la calidad de vida que puedan ofrecer. Pensemos en los 10 millones de habitantes de Buenos Aires o en el crecimiento de la periferia montevideana. Lo que ofrecen es una imagen de pujanza, de movilidad económica, cultural, social y sobre todo una consigna de *"aquí se puede"*.

Si bien en los análisis y sobre todo en la planificación de políticas públicas al respecto de estos temas los factores económicos son los que priman a la hora de buscar soluciones, generar un deseo de permanencia en un lugar y legitimar ideológicamente

la construcción de alternativas posibles en el propio país, son tan importantes como la generación de empleo para estos jóvenes. El lugar de pertenencia de un individuo, su hogar, dónde se encuentra su mundo de relaciones y significaciones su familia, su grupo de pares, dónde comparte los mismos códigos y siente que posee un sitio en el mundo, son ventajas que pesan a la hora de escoger su proyecto de vida. La apuesta con estos jóvenes debería ser incentivarlos a invertir tiempo, conocimientos y voluntad en llevar a cabo proyectos nacionales brindándoles la certeza de que el país les ofrece un espacio para ello.

Frente a un planteo frágil de los centros educativos en la propuesta de cursos y carreras cortas, en particular para las ciudades intermedias y pequeñas del interior del país, los resultados y la propensión a emigrar de estas poblaciones se hace cada vez más evidente. Un estudio serio y profesional de las potencialidades de la zona a nivel productivo, conjugado con las características culturales y estilos de vida de las distintas áreas geográficas de nuestro territorio permitirían un real aprovechamiento de los recursos educativos en cuanto a infraestructura y personal docente.

Es de crucial importancia a este respecto la participación activa de los actores locales que formen parte de la implementación de soluciones para las problemáticas de su comunidad. Sin ellos las soluciones planteadas a nivel técnico no tendrán un real asidero para llegar a oídos de los decisores que tienen la potestad de ponerlas en práctica. Deberían ser consultados a fin de crearse ámbitos de evaluación permanente de las políticas públicas correspondientes implementadas en las zonas de interés.

Las soluciones pasarían también por escuchar a los jóvenes, sus opiniones, sus anhelos y sus apuestas a futuro. Esto es una tarea pendiente, y que surgió a lo largo de nuestro estudio, y que estimularía a nuestro entender a las poblaciones jóvenes a permanecer en su "lugar de origen".

Bibliografía consultada

General

ACOSTA, Yamandú (1990) "Ser y Valer en América Latina. Notas sobre el 'ethologismo' de Mario Sambarino" in *Cuadernos Venezolanos de Filosofía,* Año 2, números 3-4 (p 97-103), Departamento de Publicaciones de la Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela.

AUGÉ, Marc (1987) *El viajero subterráneo, un etnólogo en el metro,* Ed. Gedisa, Buenos Aires.

AUGÉ, Marc (1993) *Los "no lugares", espacios del anonimato,* Ed. Gedisa, Barcelona.

BOURDIEU, Pierre (1991) *El sentido práctico,* Ed. Taurus Humanidades, España.

BOURDIEU, P & Passeron, J.C. (1967) *Les Héritiers, Les étudiants et la culture,* Ed. Les Editions de Minuit, Paris, trad: *Los estudiantes y la cultura,* Ed. Labor, Barcelona.

GEERTZ, Clifford (1997) *La interpretación de las culturas,* Ed. Gedisa, Barcelona.

HANERZ, Ulf *Conexiones Transnacionales; cultura, gente, lugares,* Ed. Frónesis, Cátedra Universitat de Valencia, s/d.

HOBSBAWM, Eric (1996) *La izquierda y la política identitaria,* Conferencia Barry Amiel and Norman Melburn, Institute of Education. London.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1977) *La Identidad,* Ed. Petrel, Madrid.

MARCUS, George (1986) "Contemporary problems of ethography in the Modern World System" in Clifford & Marcus comp. *Writing Culture, the poetics and politics of ethnography,* Univeristy of California Press, London, England.

REAL DE AZÚA, Carlos (1984) *Uruguay ¿una sociedad amortiguadora?,* Ed. de la Banda Oriental, Montevideo.

REBELLATO, Jose Luis (1995) *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación,* Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.

ROMERO, Sonnia (1998) “Perspectivas para la Integración. Estudios de etnología regional. El caso Colonia- Buenos Aires” in *1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología*. Ciberespacio, Octubre de 1998 (http://www.naya.org.ar/congreso)
(2000) “Cuestión de identidad en la región coloniense”. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* (comp. S. Romero) FHCE, Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
SASSEN, Saskia (1997) *Las ciudades en la economía global*, Simposio de Ciudades, Barcelona.
VELASCO, Honorio y Díaz de Rada, Angel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*, Trotta, España.
VERDESIO, Gustavo, “La movida de los 80: la ruptura cultural en Uruguay (I) y (II)” in *Henciclopedia*, publicación-electrónica,(http://www.henciclopedia.org.uy)
VIRILIO, Paul. 1997, *Cybermonde: la polítique du pire?*, Ed. Dolmen, Chile.

Jóvenes

ARAÚJO, Ana María (1991) *Jóvenes, una sensibilidad buscada*, Ed. Nordan-Comunidad, Montevideo.
BOURDIEU, Pierre (1990) “La juventud no es más que una palabra” in *Sociología y Cultura*, Ed. Grijalbo, México.
BRASLAVSKY, Cecilia (1988) “Situación y acción de los jóvenes desocupados de América Latina” in Touraine, Alain, *¿Qué empleo para los jóvenes? Hacia estrategias innovadoras*, Ed.Tecnos S.A., UNESCO y Organización de las Naciones Unidas, España.
ERIKSON, Erik (1974) *Identidad, juventud y crisis*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
FREIRE & MAGGI (1992) *Adolescencia II, un análisis psicoanalítico* Ed. Roca Viva, Montevideo.
KRAUSKOPF, Dina (2000) “Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes” in Balardini(comp) *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo* Ed. CLACSO y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Buenos Aires.

MEAD, Margaret (1956) *Coming of age in Samoa; adolescence and Sex in Primitive Society*, Published by The New American Library, New York.
MARGULIS, Mario (1996) *La Juventud es más que una palabra*, Ed. Biblos, Buenos Aires.
PERDOMO, Rita (dir.) (1996) “Relaciones intergeneracionales: entre los dicho y lo no-dicho por los adolescentes” en *Enfoques con adolescentes*, Ed. Roca Viva, Montevideo.
PIAGET, Jean (1984) “El preadolescente y las operaciones proposicionales” in *Psicología del niño*, Morata, España.
PURTSCHER, Carlos (1994) “Juventud divino tesoro” in Revista *Temas e ideas en confluencia*, Año 1, Nro 2- Revista Nueva Palmira y Carmelo, Uruguay.
SANDOVAL, Mario (2000) “La relación entre los cambios culturales de fines de siglo y la participación social y política de los jóvenes” in Balardini(comp) *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo* Ed. CLACSO y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Buenos Aires.
TOURAINE, Alain (1988) *¿Qué empleo para los jóvenes? Hacia estrategias innovadoras”*, Ed.Tecnos, UNESCO y Organización de las Naciones Unidas, España.
URRESTI, Marcelo (2000) “Paradigmas de participación juvenil: un balance histórico” en Balardini (comp) *“La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo”* Ed. CLACSO y Agencia Sueca de Desarrollo Internacional. Buenos Aires.

Migración

AGUIAR, César (1982) *Uruguay: País de emigración*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
FERNÁNDEZ KELLY, Patricia (1995) “Social and Cultural Capital in the Urban Ghetto: Implications for the Economic Sociology of Inmigration” in Portes, A. *The economic sociology of inmigration; essays on networks,ethnicity and entrepreneurship*. Ed. Russell Sage Foundation- New York.
MIGDAL, Alicia (1995) “Migración e integración regional en el Cono Sur: desafíos metodológicos, perspectivas futuras” en Pellegrino, Adela (Comp.) *Migración e*

integración, nuevas formas de movilidad de la población, Programa de Población FCS, UDELAR.Ed. Trilce, Montevideo.
PELLEGRINO, Adela et al. (1988) *Uruguay y la emigración de los 70*, Ed. Banda Oriental, CIESU, UNRISD, Montevideo.
PELLEGRINO, Adela (1994) *La propensión Migratoria de los Jóvenes uruguayos*, INJU, CEPAL, OIM, Montevideo.
PELLEGRINO, Adela (comp.) (1995) *Migración e integración, nuevas formas de movilidad de la población*, Programa de Población FCS, UDELAR. Ed. Trilce, Montevideo.
PELLEGRINO, Adela (2001) *Población estancada por una sostenida emigración*, entrevista publicada en diario El País, 22 de julio, Montevideo.
SANA, Mariano (1999) "Migrants, Unemployment and Ernings in the Buenos Aires Metropolitan Area", in *International Migration Review*, Volume 33, Number 3 (Fall 1999), by the Center for Migration Studies of New York.
SUÁREZ-OROZCO, Carola & Marcelo (1995) *"Transformations; migration, family life, and achievement motivation among Latino Adolescents"*, Ed. Standford University Press, Standford California.
VIDART, Daniel & PI HUGARTE, Renzo (1969) *"El legado de los inmigrantes I y II"* Ed. Nuestra Tierra, Montevideo.

Grupo de los 12 (2000) *"Compilación Fotográfica"*, Carmelo.



El camino del "afuera": La opción de emigrar

Beatriz Diconca
Lydia de Souza

1. Introducción

Partiendo del profundo sismo estructural y simbólico que provoca el hecho social de la emigración en la sociedad uruguaya actual, creímos pertinente una indagación en el universo de significados y estereotipos que despliegan los sujetos involucrados.

Desde el pasado año hemos venido trabajando en relación con las percepciones del uruguayo emigrante, en el marco del Curso de Técnicas de Investigación en Antropología Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UDELAR).[1]

La propuesta planteada consistía en acercarnos al imaginario colectivo de nuestra sociedad, orientador de percepciones y auto-percepciones de los sujetos emigrantes y no emigrantes. Se pretendía *"llegar al análisis de la trama de representaciones que construye el uruguayo no-emigrante con relación a sus pares emigrantes, y viceversa, encontrar la visión del emigrante con referencia al sujeto no-emigrante, conociendo y describiendo las significaciones que se desarrollen en torno a las variables propuestas"* (Diconca; de Souza, 2001, p.67).

Para el diseño de los instrumentos de investigación se tuvo en cuenta la particular significación que se atribuye a un "adentro" y un "afuera", en tanto visiones construidas a partir de la trasposición de las fronteras, estructuradas como universo simbólico.

En función de estos objetivos básicos, se determinó la aplicación de dos tipos de entrevista. En el primer caso se diseñó un cuestionario con preguntas estandarizadas y en el segundo se elaboró una pauta que guiara las entrevistas en profundidad. En ambos casos, la población a estudiar fue restringida a jóvenes de Montevideo, con edades de

1. DICONCA, B., DE SOUZA, L., *Percepciones en torno al uruguayo emigrante: Enfrentamientos reales y virtuales.* En: Anuario Antropología Social y Cultural en el Uruguay. Ed. Nordan-Comunidad. Montevideo, 2001.

entre 21 y 29 años, no calificados, que no hubieran emigrado (aún cuando tuvieran la intención de hacerlo). Si bien no se trata de una muestra estadísticamente representativa del universo así definido, los individuos se seleccionaron teniendo en cuenta un equilibrio en cuanto a los sexos, y fueron contactados en distintos espacios públicos correspondientes a diversas zonas del departamento a los efectos de evitar algunos sesgos. La encuesta fue aplicada a 158 jóvenes y se realizaron 16 entrevistas en profundidad.

Procesados los datos, seleccionamos para exponer en resultados, aquellas variables que aportan a reconocer, en el acto de emigrar, un diferenciador social relevante que es re-significado a través de las representaciones elaboradas por estos jóvenes en relación con el sujeto que emigra, con la imagen del propio país (“adentro”), y con la imagen del mundo exterior (“afuera”), con sus posibles implicancias y la determinación de expectativas o compromisos.

El sujeto encuestado o entrevistado va desplegando, no solamente el balance de pérdidas y ganancias que tiene en cuenta al evaluar la emigración, sino que además, va configurando un tejido simbólico de oposiciones y dicotomías que involucran percepciones individuales o estereotipos, acerca del que emigra, del que no intenta hacerlo, y del entorno social de ambas situaciones en complementariedad u oposición.

En el proceso de interiorizarnos con aquel imaginario social “territorializado” que planteábamos (op.cit.), fuimos encontrando valoraciones que refuerzan la hipótesis de dos proyectos diferentes al considerar el acto de emigrar, donde “irse”o “quedarse”, más que una decisión de partir, atañe a una opción de vida, de futuro, de posibles compromisos.

La identificación con uno u otro proyecto, irá conformando la atribución de sentido que realiza el sujeto al hecho social que atraviesa su imaginario, y determinará, en definitiva, su posicionamiento frente a la problemática.

El contexto de emigración reformula, también, el reconocimiento del ejercicio de la ciudadanía, en cuanto pone en tela de juicio las obligaciones y derechos que corresponden al que emigra, particularmente en lo que hace al derecho a votar, como derecho por excelencia a incidir en el futuro institucional del país de origen.

El tema que abordamos no parece excluir, hoy en día, a ninguno de los habitantes del Uruguay, pero creemos que el “termómetro social” deberá colocarse en la generación de los jóvenes, en especial aquellos que transitan hacia su vida adulta, hacia un proyecto de vida que se construye dentro o fuera del país.

No discutimos aquí la evidencia de que esta elección pueda estar condicionada por un contexto económico opresivo que es obvio. Más allá de eso, otros contextos son puestos a evaluación del sujeto, siendo nuestra pretensión última llegar a desentrañar las pautas que canalizan una opción.

Presentamos, entonces, algunos de los resultados emergentes del campo bajo estudio, así como el análisis de los mismos y algunas conclusiones preliminares.

2. De la teoría al instrumento

Creemos ilustrativo detenernos en el proceso de diseño de los instrumentos para la aplicación de las técnicas, en lo que tiene que ver con la elaboración del cuestionario para la encuesta, y la pauta como guía básica para las entrevistas en profundidad. Nos referimos, específicamente, al contenido que se fue estructurando a partir del marco teórico propuesto.

En el caso bajo estudio, no se nos escapa el involucramiento que en la temática manifestaban los “investigadores-estudiantes”, ya que la emigración constituye, como dijimos, un hecho social altamente relevante para nuestra sociedad en general, y en espe-

cial, para los jóvenes. Esta circunstancia se entendió como un elemento ventajoso ya que tal como lo plantea Bourdieu *"la proximidad social tanto como la familiaridad aseguran dos de las condiciones principales para reducir al mínimo la violencia simbólica que puede ejercerse a través de la entrevista"* (Bourdieu, 1999, pp. 529-530). Más aún, fue aprovechada para construir una "matriz de significados", en la terminología de Devereux (1996, p. 31). En este sentido, a sabiendas de que se abría una vía recíproca -investigador/investigado -de expresión simbólica, se entramaron posibles representaciones que surgen, ni más ni menos, que del imaginario cultural de los jóvenes uruguayos.

Indicadores como "el que se fue no la luchó", "el Uruguay le quedó chico", "el que se fue quería ser alguien", o "no se va porque no le da la nafta", "se queda en la cómoda", o "el Uruguay es un país de viejos y no le da lugar a los jóvenes", o "el que se fue no es tan vivo" y "el que se fue no es tan gil" (en alusión a la canción "Los Olímpicos" de Jaime Ross), demuestran un trabajo desde la subjetividad que se controla y aprovecha al servicio de la investigación.

Esta construcción desde el centro de las representaciones, va a enriquecerse, también, frente a la aplicación de la encuesta, y potenciarse, en la situación de entrevista. Conciente de constituir un estímulo, el "investigador estudiante" deberá ser capaz de obrar libremente sobre la comprensión de su propio peso en la situación. (Devereux, op.cit., p.54)."

Los fantasmas de la "transferencia" y "contratransferencia", identificados por dicho autor, son conjurados para lograr un diseño más apegado a códigos reconocibles en las representaciones, y por ende más eficaz.

Cuando se analizan las entrevistas realizadas, se observa un manejo fluido de la situación, una horizontalidad que parece ampararse en un compartir códigos lingüísticos y universos simbólicos semejantes. En este sentido, y siguiendo a Devereux, al preguntarse por la edad como factor de contratransferencia en las ciencias del comportamiento, vemos cómo subraya que: *"la atribución de una plena categoría humana y social depende de la catectización afectiva de una persona por su grupo, y es esta catectización social de su persona la que el trabajador de campo debe lograr si desea ir más allá de la superficie de las cosas en la cultura que estudia"*, señalando que incluso la condición de "estudiante" de un adulto, puede hacer que una persona sea considerada joven, independientemente de su edad (Devereux, op.cit., p242).

Dentro de esas coordenadas se fue realizando el acercamiento al imaginario social probable, articulando las preguntas de tal forma que resultaran funcionales, en términos de representación, a determinadas respuestas por elección.

En otras palabras, el grupo de "investigadores-estudiantes", fue construyendo alternativas a un *"mundo de significaciones"*, al decir de Castoriadis, donde *"la función de las significaciones imaginarias es proporcionar una respuesta...."* (Castoriadis, 2002, p.55), en este caso, al fenómeno de la emigración considerado desde el sujeto.

3. Núcleos de la indagatoria

Dentro del esquema del diseño, se entendió pertinente incluir un bloque que contemplara el **entorno familiar y social del encuestado**, como forma de llegar a detectar la incidencia de factores provenientes de dichos contextos, conforme al marco teórico manejado.

Es así que, si postulábamos en nuestro anterior trabajo el perfil de un *"país de emigración"*[2], y señalábamos como *"pasadas décadas de inmigración y actuales épocas de emigración fueron ocasionando, desde diversos ángulos, una continua presión*

2. En la terminología de César Aguiar, en "Uruguay: país de emigración". Ed. Banda Oriental. Montevideo, 1982.

sobre el imaginario social, creando y re-creando la representación colectiva del inmigrante y el emigrante" (Diconca, de Souza; op.cit.), se volvía insoslayable la indagación en los antecedentes migratorios del sujeto.

Se procuró, entonces, equilibrar los interrogantes referidos a un posible vínculo generacional -pasado o presente- entre inmigrantes y/o emigrantes, teniendo en cuenta, además, la dinámica de dicho vínculo.

En relación con el entorno social, se buscó detectar los elementos que nucleaban al individuo en su vida cotidiana, esto es, su participación barrial o institucional, poniendo en duda el dato de una inserción social más o menos importante, como vector de incidencia en el acto de emigrar.

Tomando en consideración la posibilidad de una *"propensión migratoria"*, o *"estado de disponibilidad migratoria"*, como señalaban Germán Rama y Carlos Filgueira, al analizar los resultados de la Encuesta Nacional de Juventud (documento de CEPAL, 1991), en atención a la elevada proporción de jóvenes que ya en el Uruguay de ese momento optaban por emigrar, se diseñó un item relativo a **expectativas**.

Dentro de éstas, conjuntamente con la intención de emigrar o no emigrar, se indagó en la valoración que el sujeto realizaba en relación con las oportunidades que una opción migratoria podría traerle aparejadas, ya fuera del punto de vista educacional, laboral, personal, o de cualquier otra índole.

Ahora bien, ya sea que concordemos con la postura de una emigración que se caracteriza como fenómeno estructural de la población uruguaya, o con la asignación de otras causas, no podemos desconocer la evidencia de un entramado simbólico que se crea y recrea en la historia de la sociedad uruguaya y en la historicidad de los individuos que la componen, donde se involucra un "adentro" y un "afuera" como *"claves configuradoras"* de identidad, en la interpretación de Gerardo Caetano (Caetano, 1991).

Por esta misma razón, si queremos ajustar nuestra mirada al hecho social de la emigración, es necesario preguntarnos por el significado que se atribuye a ese "adentro" y ese "afuera", por las **representaciones** de un **mundo exterior** que, casi por definición, se contraponen al mundo nativo.

Claro que, en la riqueza del imaginario social que nos ocupa, no solamente el Uruguay-país, como territorio de expectativas, tiene sus atributos positivos o negativos, sino que también el Uruguay-habitante es portador de un cúmulo de representaciones. Y es sobre este Uruguay-habitante, o este uruguayo, que se imprime la intersección de los dos caminos por los que el imaginario lo hace transitar: el camino de quedarse o el camino de irse.

Esto tiene que ver, en primer lugar, con afiliarse a consideraciones que se estereotipan, **caracterizando al que emigra** en términos de adjetivación (valiente o cobarde, aventurero o interesado, arriesgado o desarraigado, etc.), o descripción de su opción de vida (no ha luchado lo suficiente o su proyecto va más allá del que el país le ofrece).

En el mismo sentido, si tenemos en cuenta que la emigración implica una decisión, que eventualmente bajo determinados parámetros podría considerarse forzada o no, la investigación no podría considerarse completa sin traer a colación un balance de **ganancias y pérdidas,** que el sujeto emigrante tal vez realice o no, pero que obviamente puede elaborar quien, aunque sea por el momento, todavía se encuentra en condiciones de afrontar la opción.

Ese balance es, tal vez, el hilo que entreteje este imaginario al que pretendemos acceder, y es el punto álgido de enfrentamiento con un tema que es indefectiblemente contaminado por una multiplicidad de factores cuya variabilidad se extiende desde la concepción de un Uruguay de fronteras simbólicas y reales rígidas, hasta la visualización de un territorio-nación inmerso en un mundo globalizado, donde la postmodernidad bombardea todos los imaginarios posibles.

Sin embargo, aún en medio de ese mundo re-significado en sus dimensiones, dicotomizado entre lo local y lo global., existe un nivel de confrontración pasible de análisis: el del **compromiso**.

Nos preguntamos, pues, desde el uruguayo no emigrante, acerca de la percepción de ese compromiso que eventualmente pudiera mantener el sujeto que ha emigrado, como forma de detectar un reconocimiento social, cultural, afectivo, o político de quien ya no se encuentra en el país.

Como señalábamos al comienzo del presente trabajo, una de las pautas que más fuertemente ligan al uruguayo como ciudadano, esto es, como copartícipe de las decisiones en el destino de su país, es el ejercicio del derecho de votar.

Considerar que quien ha emigrado, o tiene la intención de hacerlo, deba o no desprenderse de ese derecho por el solo acto de traspasar la frontera real, hace a la contundencia de un sentido de interpretación del hecho migratorio en sí, convirtiendo al emigrado en "exiliado", "desertor" o "desterrado" de su ciudadanía, lazo final y último de todo compromiso con el territorio-nación.

En fin, todos los ejes trazados han apuntado a una exploración que, como veremos en los resultados que siguen, van logrando, desbrozar significado tras significado en una tarea de profundización en el universo simbólico cuyo perfil nos propusimos abordar.

4. Algunos resultados y su análisis

Pretender exponer la totalidad de los resultados obtenidos es, por el momento, una consideración que excede nuestras posibilidades, en tanto, por un lado, la presente investigación surge en un contexto curricular acotado, y por otro lado, se encuentra aún en vías de ejecución un soporte que proporcione los recursos humanos y materiales necesarios a estos efectos.

Lo que comenzó siendo una indagación exploratoria y una propuesta de trabajo, ha ido adquiriendo los contornos de una investigación en profundidad, que arroja interesantes resultados al momento del procesamiento de los datos.

Tratando de conformar un núcleo fuerte para el análisis, que hiciera a lo medular de la investigación, seleccionamos trece variables que nos posibilitaran sacar alguna conclusión preliminar en torno al objetivo planteado.

Como forma de ordenar el trabajo, hemos agrupado las variables con sus indicadores, en cuatro dimensiones, a saber: 1) Imagen del "afuera" / imagen del "adentro", 2) Percepción en torno al sujeto que emigra, 3) Balance y expectativas en relación con el acto de emigrar, y 4) Percepción del nivel de compromiso del sujeto emigrante.

4.1. Imagen del "adentro"/imagen del "afuera"

Al colocarnos en la perspectiva de captar la imagen que tiene el encuestado del Uruguay-país, lo enfrentamos a una múltiple opción en términos positivos y negativos, esto es, responder "si" o "no" a seis proposiciones que, como insistimos en subrayar, fueron elaboradas desde el propio imaginario social compartido, enriqueciendo con una doble lectura la investigación.

El procesamiento de los datos determinó que: un 83 % de los encuestados entendiera que el Uruguay es un país "chiquito, familiar y conocido", un 75 % lo describió como "un país de viejos y que no le da lugar a los jóvenes"; en igual porcentaje del 75% se lo describió como "conservador y sin oportunidades de cambio", atribuyéndole un 72% la connotación de "tranquilo y seguro", y un 57% la de "solidario" frente a un 42% que en oposición lo visualizó como "no solidario" (1% no contesta). (Gráfico 1).

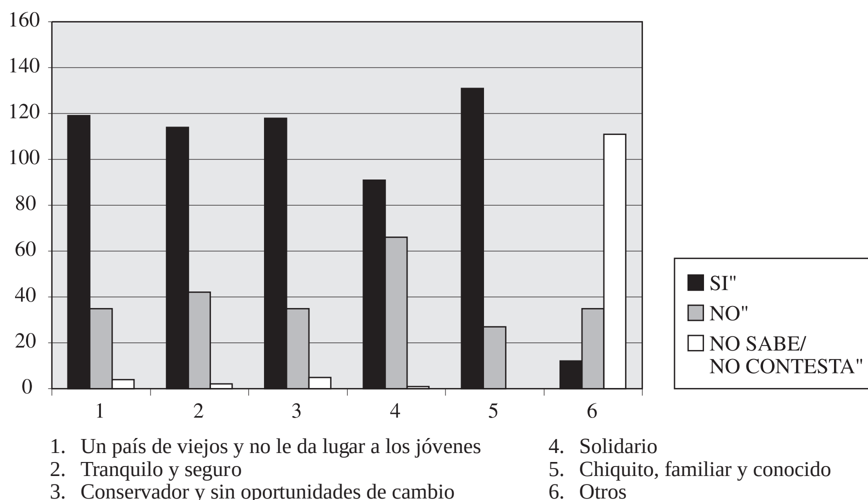


Gráfico 1. Cómo es el Uruguay

Esto significa un equilibrio en la valoración positiva y negativa, donde si bien el país aparece como un continentador familiar y seguro, sus fronteras -simbólicas y reales- parecen ser una limitante de importancia en la proyección de vida de los jóvenes.

La vida cotidiana se encuentra aquí en tela de juicio, en la medida en que no parece existir un ámbito de movimiento que le permita elegir, como señala Agnes Heller, un modo de vida propio, "*gracias al cual el hombre pueda construir una relación con su propia comunidad*" (Heller, 1972).

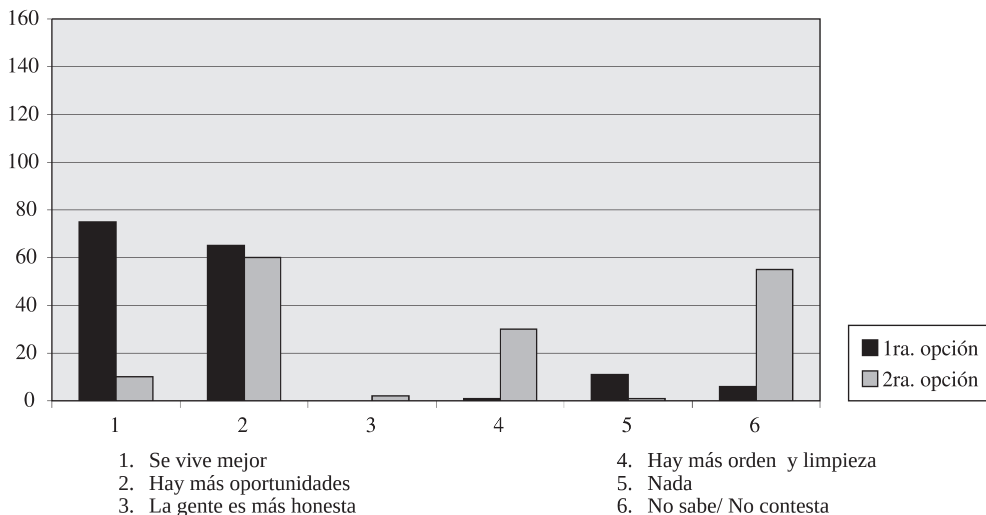
En la imagen del Uruguay-país, se inscribe la imagen del Uruguay-sociedad, a la que estos jóvenes encuestados no logran atribuir una contundente contemplación de los intereses comunes, por cuanto la solidaridad no constituye una condición definida, por lo menos, dentro de su universo de significación.

Confrontado esto con la imagen del mundo exterior, en cuanto a qué podría encontrarse en él que no estuviera en su propio país, se le proporcionaron al encuestado la posibilidad de seleccionar dos opciones para cinco criterios, resultando que: en primera opción un 47% respondió que "se vive mejor", y un 41 % que "hay más oportunidades", siendo esta última posibilidad también la segunda opción más respondida en un 38%, teniendo presente que un 35% no estableció segunda opción. (Gráfico 2)

Las oportunidades apoyan un "vivir mejor" como proyecto que refuerza la imagen limitante del "adentro", en una sociedad que se percibe inhibidora de un futuro elegido.

Esta temática es reiterada, y surge espontáneamente, en todas las entrevistas realizadas. Vayan los siguientes ejemplos:

> *"Mirá, desgraciadamente adoro mi país. Soy una futura emigrante porque pienso que nuestro país no nos está dando oportunidades a los jóvenes y estée, es un país divino porque seguridad como la que hay acá no hay otro lado, me parece. Yo viajé solamente una vez, pero veo los informativos todo el tiempo y sé que nuestro país es uno de los países más lindos, aunque somos chiquitos somos un país...*
> *... Pero me quedé colgado un poco con lo que hablábamos antes de este país no... de las oportunidades y eso y... ahí va... de los espacios para los jóvenes... que este país es el país del conocido... y eso es lo que mata un poco... que no le da las mismas oportunidades a todos...*" ER, Dic. 2001



1. Se vive mejor
2. Hay más oportunidades
3. La gente es más honesta
4. Hay más orden y limpieza
5. Nada
6. No sabe/ No contesta

Gráfico 2. Qué encuentra en el exterior que no encuentra en el Uruguay

> *"Y como que significa que este país, capaz que no da las oportunidades que debería dar. O que da oportunidades para algunos, y no para todos."* GM, Dic. 2001

> *"... en otro país me van a dar lo que acá no me dan...*
> *... En definitiva la gente se va porque no tiene posibilidades,... el país es muy responsable de todo...*
> *... te ponen trabas para mil cosas, porque te ponen trabas para un trámite, todo te lo complican mismo para el estudio pienso que te ponen muchas trabas, entonces, lo que extrañaría me lo llevo, no hay mucho para hacer acá."* CdP., Dic. 2001

El "conocido" como vínculo que permite abrir las puertas de la oportunidad, se encuentra presente en casi todos los discursos, y una vida cotidiana rutinaria parece anclar al encuestado en una suerte de destino sin escape:

> *"Y... ése, el que no se va, sigue en la rutina de siempre; es lo que pienso yo; si me quedo, voy a seguir en la misma de siempre; trabajar, pagar cuentas, andar con la plata justa... y voy a estar en la misma de siempre; sólo que haya suerte... que te consigan un cargo o que te consigas algo que te pague mejor; digo, pero es imposible hoy en día..."* MP, Dic., 2001

4.2. Percepción en torno al sujeto que emigra

Para caracterizar al sujeto que emigra, se toman diez indicadores en términos de adjetivación, para relevar una opción positiva o negativa (en términos de "si"o "no").

De los resultados se desprende que: un 84% considera que el emigrante es un "arriesgado", un 77% lo ve como un "aventurero", un 70% de los encuestados cree que se trata de un "valiente"; mientras que para un 66% es un "interesado", a la vez que un 47% piensa que el emigrante es un "individualista". (Gráfico 3)

En términos de negación, los porcentajes más altos se dan para considerar que no se trata de un "traidor"(90%), ni un "cobarde" (85%); tampoco es un "fracasado" (81%) ni un "exitoso" (71%), el 68% considera que no es un "desarraigado", aunque un 50% piensa que no sea "individualista". (Gráfico 3)

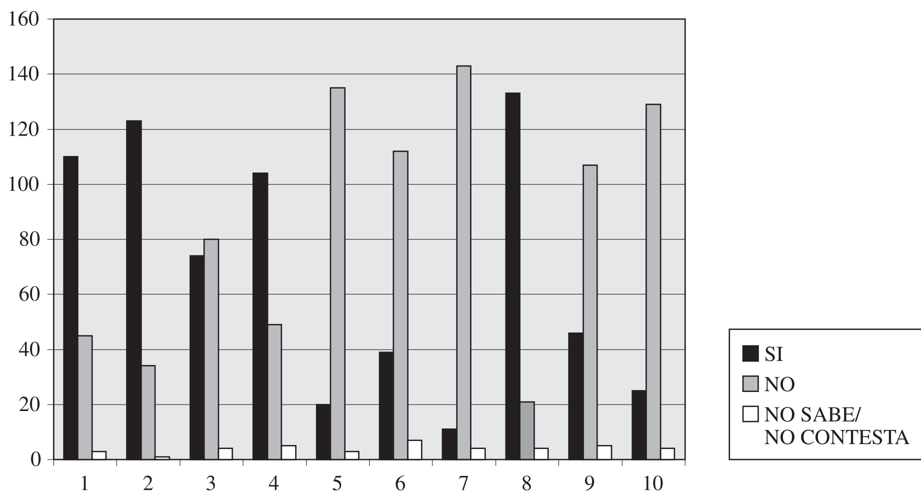


Gráfico 3. Características asociadas al que se fue

Si confrontamos estos resultados con los expuestos en 3.1, vemos que la fuerte impronta de un sujeto visto como arriesgado, aventurero y valiente, nos muestra a las claras que el acto de emigrar implica tomar un riesgo. Riesgo éste que se vuelve necesario como forma de acceder a las oportunidades que pueda brindar un mundo exterior que se representa en el imaginario del universo en estudio.

Esta opción de riesgo podría adscribirse a lo que Anthony Giddens denomina *"la colonización del futuro"* como fenómeno que busca controlar la seguridad en el nuevo orden social, considerando que *"la noción de riesgo reviste una importancia central en una sociedad que se despide del pasado, de las formas tradicionales de hacer las cosas, y se abre a un futuro problemático*" (Giddens, 1991, p.134).

De acuerdo con la imagen que se proporcionaba del Uruguay-sociedad, éste parece no despedirse del pasado, de la rutina como forma tradicional de hacer las cosas, y, paradojalmente, no ofrece un futuro de seguridad para los jóvenes entrevistados, forzándolos a la posibilidad de asumir un riesgo, aún a costa de sacrificar la tranquilidad y seguridad de un Uruguay-país chiquito, familiar y conocido.

Así, desde la expresión cultural, nos encontramos con una Banda de *rock'n roll underground* que, bajo el título por demás sugerente del tema *("Rutinas"),* desde su espacio juvenil reclama:

"... se nos van las esperanzas
arrastradas por la gente
que sin vacilar se marcha.
¿Dónde está?, ¿cuál es?,
el futuro prometido."

(Banda Los Sucesores, 2001)

El componente del individualismo y el interés, pasan a un segundo plano ante una realidad que parece no dar lugar a un proyecto de vida; más aún, el individualismo (donde los números marcan un porcentaje igual para ambas posibilidades), se vincula más a lograr un futuro y conquistar un derecho, que a la búsqueda del interés particular.

Surge de las entrevistas:

"... Sí... yo pienso que sí... que acá es... es raro no? O sea... te voy a decir algo que puede sonar disparatado para mucha gente. Yo pienso que acá no hay tan poco

espacio como todo el mundo se queja... lo que hay es... como una... una laguna energética en este punto del mapa... que... como si todo pesara más... viste... como si uno en vez de moverse... al aire libre... se moviera en una gelatina...” GA, dic. 2001.

“Mirá, una vez me llamó y me dijo, si yo supiera lo difícil que es estar en este país, me hubiese quedado en el mío porque el extrañar a la familia, el extrañar tu lugar, el extraña tus salidas, tu gente, tu espacio, tu cultura, todo eso no lo cambio porque acá es muy diferente. Pero si yo me pongo a pensar por el lado de que ella se fue, me voy. Porque acá no tengo la oportunidad de hacer lo que tengo ganas de hacer y que me parece que tengo EL DERECHO DE HACER. Acá siento que hay derechos para unos y no hay derechos para otros y que por eso me gusta tratar de ayudar para que se conozcan los derechos que tenemos todos y que se cumplan.” ER, dic. 2001.

“La mayoría de gente que se va tiene hijos también, va, la que yo conozco. Y es como que pasa mucho de pensar que bueno, que tengan un futuro sus hijos.” GM,dic. 2001

El joven emigrante no calificado dista mucho de ser un cobarde, un fracasado, un traidor o un exitoso, y debe arriesgar construir afuera, aún al costo de terminar en el desarraigo.

Siguiendo a Giddens: “*Los momentos decisivos son aquellos en que los individuos se ven llamados a tomar decisiones especialmente determinantes para sus ambiciones, o, más en general, para sus vidas futuras. Tienen consecuencias de gran trascendencia en el destino de una persona.*” (Giddens, op.cit. p. 145).

Esta concepción es reforzada cuando el encuestado es interrogado a través de proposiciones que se estructuran en torno a tres descriptores del sujeto que emigra. Los resultados permanecen coherentes con todos los datos relevados: un 56 % concuerda en asumir como verdadera la proposición que indica que “el que se fue quería ser alguien”, sumados a un 16% que sostiene el acierto de entender que “el Uruguay le quedó chico”, frente a un 18% que podría sostener que “el que se fue no la luchó”, sin dejar de considerar que un 10% no supo, no quiso contestar o no se sintió identificado con los criterios propuestos. (Gráfico 4)

Sostenían los entrevistados:

“... lo que extrañaría me lo llevo, no hay mucho para hacer acá...” C. del P., dic. 2001

“Yo creo que se van porque acá no le queda nada ya presentó todas sus cartas y no consiguieron lo que ellos querían o nada y sale alguna oportunidad de irse para otro lado y bue... no sé si les quedará chico o no... capaz que acá no es lo que ellos pretenden.” N, dic. 2001

Es curioso comprobar como esta concepción de un mundo que no ofrece la oportunidad de sobresalir o “ser alguien” en un territorio opresivo, se repite en los testimonios de los jóvenes uruguayos que protagonizan una migración interna, del Interior a la Capital, como se explicita en el testimonio que se recoge en la evaluación del programa “Rutas” (Frechero, Sylburski; 2000):

“Como joven que sos te das cuenta que toda tu vida se pasa en vano si estás ahí (en el interior), y que nunca vas a ser nada, y que siempre la historia se repite, de generación en generación, que para poder ser algo en la vida y algún día tener

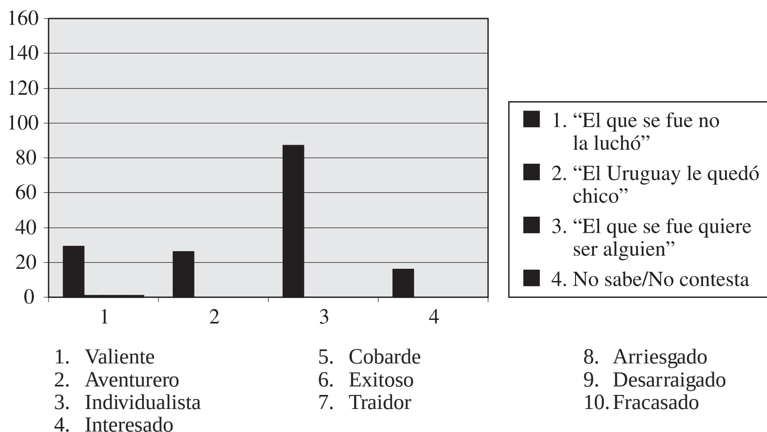


Gráfico 4. Qué frase describiría mejor al que se fue

algo, y como persona, un poco enriquecerte, tenés que salir. Y lamentablemente, esa es la realidad."(Testimonio de un joven participante del Programa "Rutas", recogido por Betty Weisz).

Parecería que en el imaginario juvenil, el Interior es a Montevideo lo que el Uruguay es al mundo exterior. Las fronteras se van cerrando sobre un proyecto que implica la lucha de salir a correr riesgos. Esto mueve a pensar, además, en aquellos jóvenes que emigran desde el Interior hacia fuera del Uruguay, o que llegados a Montevideo no encuentran la posibilidad de realizar de sus expectativas y optan por irse a "probar suerte".

Como dice Giddens:*"Los individuos procuran colonizar el futuro para sí mismos como elemento intrínseco a sus planteamientos de vida. El grado en que el feudo del futuro puede ser invadido con éxito es parcial, como ocurre con los futuros colectivos, y está sujeto a los diversos caprichos de la evaluación del riesgo."*(Giddens, op. cit., p. 162).

4.3. Balance y expectativas en relación con el acto de emigrar

Toda decisión riesgosa, como es evidentemente la de emigrar, conlleva un balance entre ganancias y pérdidas, o ventajas y desventajas que el acto de emigrar implica, así como una evaluación de las expectativas que rodean tal decisión.

Fueron presentadas a los encuestados once posibilidades planteadas "en espejo", esto es, colocando en la balanza las mismas proposiciones a ser significadas como pérdida o ganancia, con el criterio ordenador de elegir tres de ellas adjudicándole un orden de importancia.

De los 158 encuestados, un 49% coincide en valorar como prioritaria la pérdida de los "vínculos familiares y sociales", y un 21% atribuye importancia a la pérdida de las "actividades identitarias" y de la "identidad nacional". (Gráfico 5)

En cuanto a las ganancias que se visualizan a la hora de emigrar, el 27% de los encuestados alude a "nuevas experiencias", que podrían sumarse a un 14% de considerar la ventaja de la "realización personal"; mientras un 18% le otorga prioridad a la obtención de un "vínculo laboral". (Gráfico 6)

Nuevamente la coherencia del esquema indica que las pérdidas fuertes son desafiadas por un evadirse de las reglas de juego, por la búsqueda de un proyecto aún a sabiendas del proceso de adaptación a otro contexto social e identitario que necesariamente se deberá enfrentar.

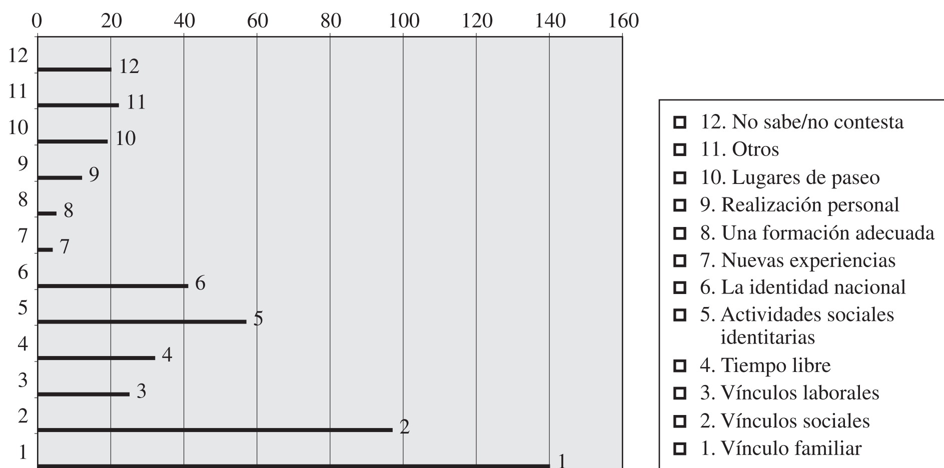


Gráfico 5. Qué se pierde al emigrar

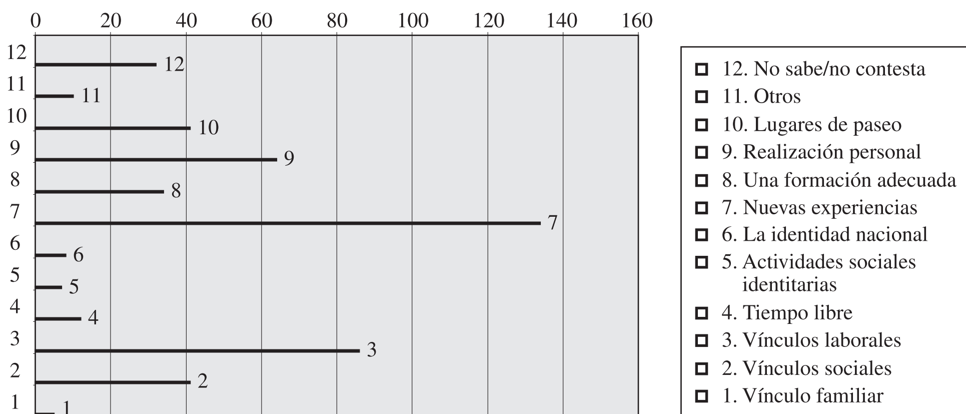


Gráfico 6. Qué se gana al emigrar

El "apego", definido como vínculo afectivo específico de un individuo con otro, sea con respecto a la familia o a la sociedad, es postergado ante una drástica decisión de emigrar para llegar a construir otro "estilo de vida", aquel "vivir mejor" por el que veíamos que se optaba.

Los testimonios de entrevista aluden, también, a esta elección entre los afectos y la proyección futura:

> *"Y, muchos tienen esas ganas de irse y otros no, es como todo, yo qué sé, lo afectivo pesa mucho, pero como, tipo que hacés corazón duro y dale para adelante."* C. del P., dic. 2001.

> *"Porque el país no sabe del corazón, como ese programa que estamos viendo "En Tránsito" en canal 12, que muestra que la gente, lo que manifiesta, es que no se va del corazón, es algo que no se puede explicar. Aunque ellos están rebien allá y todo, siguen teniendo esa añoranza del país que no se puede explicar, son sentimientos y listo."* SB, dic. 2001.

“ Eh, fundamental, o sea los afectos...eh los seres humanos... digo sino... por lo que él me contaba allá en EEUU es... por lo menos lo que le tocó a él... tá! tenés laburo... tenés plata, tenés para comprarte tus cosas... tu auto... tu casa... yo que sé... tenía ganas y se compró esa moto de agua que no sé cómo se llama... que vos pensás eso acá y decís... puta! antes de eso tengo mil cosas para gastar... antes de comprarme una moto de agua... o sea... te da la idea nada más de cómo se manejan... Pero no hizo ni una amistad.
... Y bueno es eso... es como vivir rodeado de gente, pero en una cueva... o sea... no...” GA, dic. 2001

Una vez más citando a Giddens, “no hay cultura que elimine del todo la elección en los asuntos cotidianos y todas las tradiciones son efectivamente elecciones entre un conjunto indefinido de posibles pautas de comportamiento” (op. cit., p. 105). Son estas pautas de comportamiento las que hacen a la elección, también, de un estilo de vida, entendiendo por tal lo que el mismo autor define, más allá del mero consumismo, como “un conjunto de prácticas más o menos integrado que un individuo adopta no sólo porque satisfacen necesidades utilitarias sino porque dan forma material a una crónica concreta de la identidad del yo”. (Giddens, op. cit., p. 106)

Ese estilo de vida que se instala en el imaginario juvenil, pertenece al mundo fuera de fronteras, y llena el vacío receptáculo de las experiencias, echando mano a la novedad más allá de la necesidad.

Es el acceder a determinadas oportunidades, a otra dinámica social, lo que se está priorizando, como forma de complementar la obtención de un trabajo; es lo nuevo frente a un resquebrajamiento del cual no quieren participar los entrevistados:

“Dadas las necesidades de uno, la situación, yo lo que recomendaría a alguien es que se fuera, cumpla con sus responsabilidades, sus necesidades, que haga una experiencia, que conozca otro mundo, que la haga..
... Mi generación tiene que hacerse cargo de algunas cosas, alguno tiene que hacerse cargo.. bueno, el que tenga cierta cabeza y cierta disposición para hacer las cosas… hay cosas que no tienen tiempo para ser solucionadas, tienen que solucionarse rápido.. y bueno, tiene que pasar un lapso de tiempo corto y las cosas tienen que tomar un giro porque se esta carajeando... y lo está viendo todo el mundo ¿no?... no creo que sea el único que lo vea”(P., dic. 2001).

“El Uruguay se está llenando de gente vieja, entre comillas mayores de 50 años y los jóvenes se van, los niños de repente... Anda a saber si ellos dentro de algunos años también no se van. Si tienen posibilidades. Porque la clase media está desapareciendo y muchos de la clase alta estudian en colegios privados, con dos idiomas. Ya los mandan afuera a estudiar y la gente que ni puede irse al exterior del país se va a quedar acá, sin poderse cultivar más en los estudios. Yo creo que esto sale de tanto emigración. Se va a sentir dentro de unos años socialmente. Se está resquebrajando la sociedad.” SB, dic. 2001.

Todo esto hace, sin duda, a las expectativas que configuran al imaginario social uruguayo de estos jóvenes, cuando preguntados acerca de la percepción que poseen sobre la posibilidad de logro de las mismas dentro del país, un 51% contesta que éstas no pueden ser alcanzadas, dejando un margen del 37% que cree en el cumplimiento de tales expectativas dentro del país, sin desconocer el porcentaje del 12% que no responde o no encuentra respuesta a la interrogante. (Gráfico 7)

Más allá de la posibilidad de considerar anclarse en el no cumplimiento de esas expectativas, los encuestados, contundentemente, apuestan al camino de la emigra-

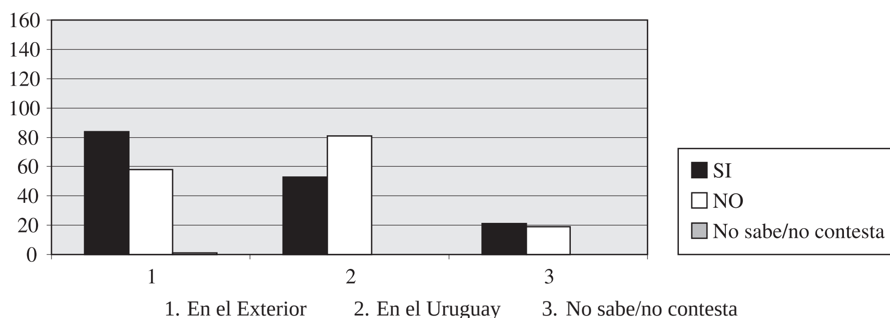


Gráfico 7. Dónde se logran alcanzar las expectativas

ción. Así, casi como un reflejo perfecto, ante la posibilidad de alcance de dichas expectativas en el exterior, contesta que sí un 53%, frente al no de un 34%, manteniéndose el similar 13% para la falta de respuesta. (Gráfico 7)

En el rompecabezas de las significaciones van ensamblándose las piezas, dejando a la vista un esquema conceptual que traduce claramente la imposibilidad de visualizar un futuro en el proyecto juvenil, ante la falta de oportunidades que el Uruguay-país le ofrece.

Sin embargo, en un contexto en el que podría optarse por la conformidad con el destino impuesto, los jóvenes encuentran el camino de la emigración como un horizonte posible, aunque tal vez no el único a la hora de poner en la balanza otras valoraciones.

4.4. Percepción del nivel de compromiso del sujeto emigrante

Rescatar la dimensión del "compromiso" implica introducirnos en esa ligazón afectiva, social o política que el uruguayo mantiene, suspende o rompe cuando traspasa las fronteras reales del país de origen, esto es, cuando enfrenta la posibilidad de dejar -en forma simbólica o no- su condición de ciudadano y habitante del territorio-nación, para ingresar a otro contexto que lo recibe.

Siempre colocándonos desde la óptica del que se encuentra aún en el país, fueron evaluadas sus representaciones en relación al tema, trayendo, también, a consideración, la dinámica de un vínculo que la distancia va distendiendo.

En este sentido, el 64% de los encuestados manifestó que estaba de acuerdo con la afirmación de que el sujeto que emigra se mantiene informado de la situación del país, y un 67% entendió que el emigrante se mantiene en contacto fluido con la sociedad uruguaya, mientras que un 30% consideró que no se mantenía informado ni en contacto fluido. (Gráfico 8)

Dicen los entrevistados:

"*Para mi hay una brecha porque no puede ser la misma mentalidad del que se queda, como yo que me he quedado y vivo en el Uruguay desde adentro del que se va simplemente. Te digo simplemente porque unos meses que yo me he ido cuando vuelvo siento al Uruguay diferente. Imagínate, alguien que está tan lejos tanto tiempo...*"SB, dic. 2001.

Los resultados informan que un 57% del universo estudiado considera que el sujeto que emigra mantiene algún grado de compromiso con el país, mientras que el 42% no cree que dicho compromiso se mantenga. (Gráfico 8).

Sin embargo sorprende que, ante la posibilidad de adherir a una respuesta en relación con el tenor de este compromiso, un arrollador 45% opta por no responder o

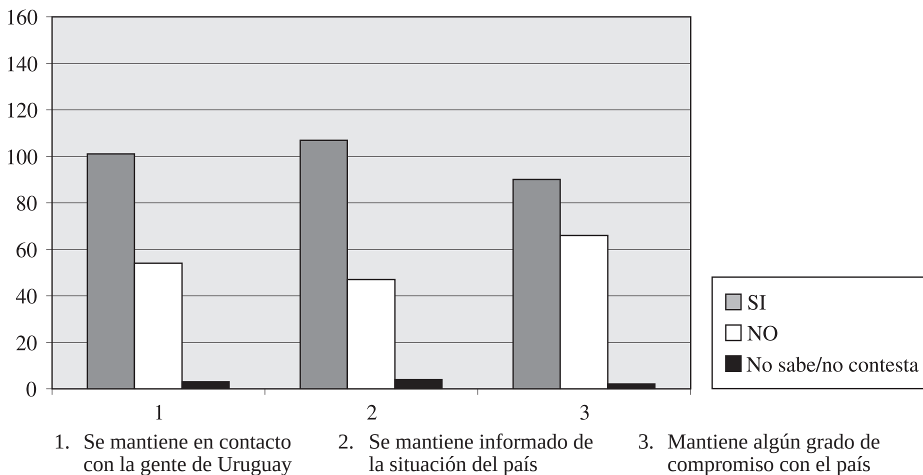


Gráfico 8. Contacto, información, compromiso

desconocer la forma que asume el compromiso aludido, prefiriendo mayoritariamente (26%) sostener que se trata de un compromiso afectivo en primer lugar, y en mucho menor medida asume las características de un compromiso político (8%), cultural (8%) o social (7%), y menos aún, de un compromiso económico (6%). (Gráfico 9)

Todo ello es coherente con la discrepancia de atribuir derechos ciudadanos al emigrante, específicamente el derecho a votar una vez que se ha ido. Divididas rotundamente las opiniones, el 58 % de los encuestados respondió negativamente a la pregunta, frente a un 39% que se ubica en la afirmación de reconocerle tal derecho. (Gráfico 10)

Como acertadamente señala Robert Shirley, *"la 'ciudadanía' es mucho más que un pasivo artefacto de lugar de nacimiento, es un elemento de la vida de la persona y de su identidad personal. Los vínculos emocionales que se crean por la permanencia, el compromiso del día a día y del cara a cara, con individuos específicos en un espacio conocido, son mucho más poderosos y 'reales' que los extensos lazos simbólicos que uno tiene con un 'país' o 'nación'."* (En inglés en el original. Shirley,1999, p.177)

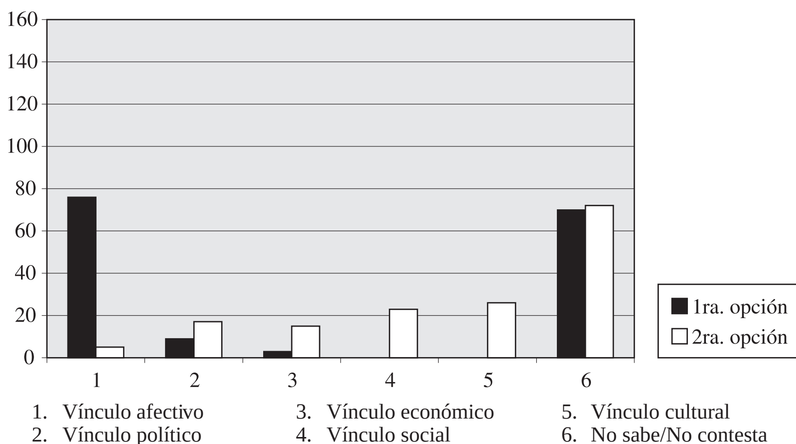


Gráfico 9. Forma de compromiso que se mantiene

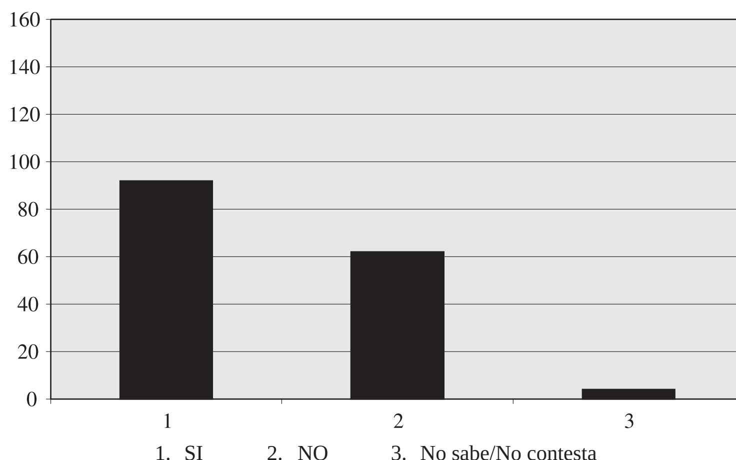


Gráfico 10. Considera correcto que el emigrante vote

En el lenguaje de los entrevistados:

“... porque se hayan ido a progresar no tienen porqué no tener el derecho a opinar... - Sííí? Pensás que pueden votar? Mientras estén informados de todo lo que pasa acá, y, tienen una opinión para mejorar el país, obviamente, siempre que sea para beneficio del país sí, si vienen tipo pálida no, sólo para beneficiar el país, si traen respuestas, algo positivo ni qué hablar, está bien, si vienen a hacer cosas buenas...” C. del P., dic. 2001

“-Yo... viste, yo que sé. No creo que no les importe, o sea, pienso que sí... con todo el amor darían un voto en conciencia con su país ¿entendés?... digo, estando afuera del país no sé si se tendrá prioridad, a tu vida misma. Lamentablemente este mundo, hoy en día.. yo no es por ser individualista... ni por no querer compartir con la gente pero tenés que ser tipo un caballo... te ponés así las ojeras a los costados y le das de frente con lo tuyo, lamentablemente hay tiempos para compartir pero hay tiempos para hacer la individual ¿viste? Yo en la situación de ellos.. eh.. no sé si perdería de repente los cien dólares que me da un día de trabajo fuera de mi país por ir a votar al consulado... y no me pongo en el lugar de ellos porque no se lo que yo haría ¿entendés?... capáz que si faltara ese día a mi trabajo se juega mi trabajo, anda a saber... no sé, ni idea.” P., dic. 2001.

“-Ah no. Si te fuiste... -¿Si te fuiste perdiste?-Claro... sí... no me parece justo que ellos elijan lo que nosotros que estamos viviendo acá lo que ellos quieran. No me parece justo. Si te fuiste bueno... tené la residencia de donde estás y votá ahí.” N., dic. 2001.

Evidentemente se trata de la dinámica del orden social, y de una *“definición del sentido de pertenencia e identidad”*, como subraya García Canclini citando a Vera da Silva Telles: *“la ciudadanía y los derechos no hablan únicamente de la estructura formal de una sociedad, más allá de eso indican un estado de lucha por el reconocimiento de los otros como sujetos de ‘intereses válidos, valores pertinentes y demandas legítimas’.Los derechos son re-conceptualizados como ‘principios reguladores de las prácticas sociales, definiendo las reglas de las reciprocidades esperadas en la vida en*

sociedad a través de la atribución mutuamente consentida (y negociada) de las obligaciones y responsabilidades, garantías y prerrogativas de cada uno"(En portugués en el original. García Canclini, 1999, p.47).

Es así que, analizadas las dimensiones presentadas, el universo de significaciones de estos jóvenes parece cerrarse sobre sí mismo. Un proyecto de vida que es reclamado en forma insistente desde su lugar generacional y su óptica de futuro, va separándose, tal vez a pesar de los involucrados, ante la valoración de un fuerte baluarte ciudadano, cuyo reconocimiento de derechos es reivindicado o resistido desde el Uruguay-habitante. El territorio-nación, el Uruguay-país, es controlado socialmente en sus fronteras reales y simbólicas.

5. Conclusiones preliminares

Es oportuno destacar el acierto en la metodología de trabajo adoptada, al ir ensamblando una práctica curricular que permitió desplegar contenidos enriquecidos para sí misma y para la investigación planteada.

Los resultados presentados han demostrado con claridad la aproximación a una cultura migrante como opción de proyecto de vida en la población estudiada., coincidiendo con la constatación que efectuaba en su informe de CEPAL, en 1993, Adela Pellegrino, al referirse a un proyecto emigratorio que *"se ha incorporado como una opción importante en el imaginario colectivo de la población"*.

Sabemos, en cifras oficiales, que los uruguayos que emigraron en los doce meses anteriores a junio de 2001, llegaron a los 19.000. Se expidieron un total de 52.398 pasaportes por primera vez (Diario "El País" del 7 de noviembre de 2001), advirtiéndose, ya en ese momento, un futuro crecimiento migratorio alarmante en términos demográficos. De enero a agosto de este año, 28.000 uruguayos siguieron el camino de la emigración, en cifras comentadas por Gerardo Caetano.

La mayoría de esos emigrantes son jóvenes, calificados o no, que se van del país en *"plena etapa de reproducción"*, como señala Pellegrino en el mismo artículo, por lo que se pierden dos generaciones, las de ellos y sus hijos, con la consecuencia de un envejecimiento poblacional.

Como ya surgía, también, en el Análisis de la Encuesta Nacional de la Juventud (Rama, Filgueira,1990), iniciada la década de los noventa, existe un notorio *"predominio de las orientaciones hacia el logro"*, en jóvenes que se preocupan por su formación, sus ingresos y su futuro.

El *"estado de disponibilidad migratoria"* al que hacíamos referencia anteriormente, parecía, y para nosotros continúa pareciendo, en las palabras de los autores mencionados, *"una considerable frustración con su situación local o nacional como en el sentido de aspirar a un desarrollo personal que reclama del ancho mundo para lograrse"* (Rama, Filgueira, op.cit., p.97)

Aunado a ello, Pellegrino (1994, p.42), sostenía la aparición de una *"valoración crítica de las generaciones de adultos"*, lo que se refleja hoy, no solamente en los datos de encuesta relevados en este trabajo, sino en las entrevistas:

> *"... por eso mismo se van los jóvenes, porque los mayores siguen quedándose y no se jubilan o no los sacan del cargo para no meter los jóvenes, ¿entendés? No es que se estén creando más cargos porque se van los jóvenes sino porque cada vez se están quedando más los veteranos.."* N., dic. 2001.

La emigración constituye, en definitiva, una búsqueda de otro espacio donde desarrollarse, aún pasando por el sacrificio de la pérdida afectiva y el riesgo de una

reformulación identitaria. El desafío se dirige hacia esa ideología de *"mesocracia"* que detectaba Andacht (1996), tomando el término de Real de Azúa, como sinónimo de un orden social instalado en el imaginario de la sociedad uruguaya, con el protagonismo del ciudadano medio, socio de un Estado complaciente.

A pesar de que *"...no hay como vivir en Uruguay..."* (P.,dic.2001), o que *"...mi paisito no se cambia por nada."*(N., dic. 2001), la balanza en la que se colocan pérdidas, ganancias, compromisos, riesgos y expectativas, se inclina bajo el peso de la búsqueda de oportunidades para *"vivir mejor"*, *"para ser alguien"*, porque *"acá todo te lo complican"*, y *" no hay mucho para hacer acá"* (C. del P., dic. 2001).

Se defiende el derecho de hacer y de ser, de convertirse en "otro" cruzando la frontera del mundo local. El resultado es un sujeto que habiendo tenido una identidad estable y unificada, se va fragmentando en varias identidades, algunas veces no resueltas o contradictorias.

Estos jóvenes padecen lo que Stuart Hall, al estudiar los efectos de la modernidad tardía, denomina *"desalojamiento del sistema social"*, entendiendo por tal, *"la extracción de las relaciones sociales de los contextos locales de interacción, y su reestructuración a lo largo de escalas indefinidas de espacio-tiempo"* (Hall, 2001, p.15).

¿No es esto, acaso, el inicio de una bifurcación entre dos mundos en conflicto latente: el mundo de los que están, y el mundo de los que se fueron, como postulábamos en nuestro anterior trabajo? (Diconca,de Souza, op.cit.).

Curiosamente, Geertz definía al Uruguay como uno de los pocos remanentes probables de *"entidad culturalmente solidaria"* (Geertz, 2002, p.225), y sin embargo, los datos recogidos en esta población juvenil dividen las opiniones a la mitad en este sentido, más aún, exaltan la figura del "conocido", como personaje llave para la posibilidad de llegar a granjearse un futuro.

Por otra parte, la seguridad, la familiaridad, que se reconoce al Uruguay-país, queda librada a los vaivenes de una economía que expulsa, teniendo presente que, al decir de Castoriadis, *"... lo económico no puede constituirse e instituirse como significación social central si no viene encarnado, figurado, presentificado, instrumentado en y por las actividades sociales efectivas..."* (op.cit.: p.61)

Si bien puede llegar a ser discutible -dentro de los parámetros socio-económicos actuales- la libertad que enmarca una opción de emigrar, queda claro que el camino del "afuera", en lo que tiene que ver con el universo estudiado, implica, también, otros orientadores. Desde la antropología compleja, Edgar Morin, argumentaba por la posibilidad de elección como ejercicio de una libertad individual, no solamente interior, sino exterior, en cuanto libertad de acción (Morin, 2000).

La rutina local, lejos de ofrecerle seguridad a los encuestados-entrevistados, opera como limitante para su desarrollo personal, prefiriendo insertarse en un contexto más global que local, y colocando en entredicho su compromiso como ciudadano.

El joven uruguayo no calificado, visto por sus pares, es arriesgado y valiente, y no un fracasado o un exitoso, sino simplemente un individuo que opta por sacrificar sus vínculos afectivos para aventurarse en un mundo que le ofrece más oportunidades de vivir mejor y de lograr sus expectativas, como forma de poder ser alguien.

Roberto Da Matta, parafraseando a los franceses, escribía que *"partir es morir un poco"*[3]. Sin embargo, para estos jóvenes uruguayos, las cosas parecen invertirse, y realmente, partir se acerca mucho más a vivir un poco.

---

3. *"Os franceses dizem que "partir é morrer um poco". E fican nisso, selando duplamente a sorte dos que saem e dos que ficam"*. Roberto Da Matta. "De partidas e chegadas". En: Da Matta,R. *Torre de Babel*.Ed.Rocco. Río de Janeiro,1996.

Nota: Es menester agradecer aquí a los estudiantes del Curso de Técnicas de Investigación en Antropología Social del año 2001, quienes aportaron tan valioso material para este trabajo.

Bibliografía

ANDACHT, Fernando (1992) *Signos reales del Uruguay imaginario*. Ed.Trilce. Montevideo.

BOURDIEU, Pierre (1999) *La Miseria del Mundo*. Ed. Akal. Madrid.

CAETANO, Gerardo (1991) "Notas para una revisión histórica sobre la «Cuestión Nacional» en el Uruguay" in *Cultura(s) y nación en el Uruguay de fin de siglo*. Hugo Achugar Ed., Ed.Trilce (FESUR). Montevideo.

CASTORIADIS, Cornelius (2002) "La institución imaginaria de la sociedad" in *El Imaginario Social*.Eduardo Colombo, Ed.Nordan-Comunidad. Montevideo (1ª ed. 1989).

DEVEREUX, Georges (1996) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI Editores S.A. México (1ª ed. 1977).

DICONCA, B.; DE SOUZA, L. (2001) "Percepciones en torno al uruguayo emigrante: Enfrentamientos reales y virtuales" in *Anuario Antropología Social y Cultural en el Uruguay*. Ed. Nordan -Comunidad. Montevideo.

FRECHERO, A.; SYLBURSKI, M. (2001) *La migración de cada año*. Ed.Nordan-Comunidad. Montevideo.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (2001) *Consumidores e cidadâos*. Ed.UFRJ. Rio de Janeiro.

GEERTZ, Clifford (2002) *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Ed.Paidos Ibérica S.A. Barcelona.

GIDDENS, Anthony (2000) *Modernidad e identidad del yo*. Ed. Península. Barcelona (1a. ed.1991).

HALL, Stuart (2001) *A identidade cultural na pós-modernidade*. Ed.DP&A. Rio de Janeiro.

HELLER, Agnès (1972) *Historia y vida cotidiana*. Ed.Grijalbo. Méjico.

MÁRMORA, Lelio (1997) *Las políticas de migraciones internacionales*. Alianza Editorial S.A. Madrid.

MORIN, Edgar (2000) "Antropología de la Libertad" in *Gaceta de Antropología*, No.16. Universidad de Granada.

PELLEGRINO, Adela (1994) *La propensión migratoria de los jóvenes uruguayos*. Publicación INJU, CEPAL, OIM. Doc.OIM.Montevideo.

PELLEGRINO, Adela (2000) *Migrantes latinoamericanos y caribeños*. Doc.CEPAL/CELADE.

RAMA, Germán; FILGUEIRA, Carlos (1990) *Los jóvenes del Uruguay. Esos desconocidos*. CEPAL (1989-90). Montevideo.

SHIRLEY, Robert W. (1999) "Citizenship and community" in *Horizontes Antropológicos*, Nº.10. Ed. PPGAS. Porto Alegre.

WEISZ, Betty (2000) "Ruptura sin ruptura" in *La migración de cada año*. Frechero, A., Sylburski, M. Ed. Nordan-Comunidad. Montevideo.



Cecilia Speranza

Estudiante de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas (FHCE), que reside actualmente en Suiza

Preguntas y edición: Sonnia Romero Gorski

• *Te conocí como estudiante de Antropología, pero luego te fuiste a Suiza, ¿en qué año?*

Hace 9 años. En el 1992 me fui de gira, y me quedé un semestre a prueba en la Academia de Música. Volví, empaqué y me fui nuevamente, en principio por dos años, el 26 de mayo del 1993. Y, finalmente, me quedé, vivo en Basilea.

• *¿Qué recuerdos tenés en este momento, de tu primera época como estudiante de antropología en la FHCE?*

Recuerdo que la licenciatura estaba armándose (cuando entré en el año 1985), había gran sed de determinadas cosas, de tocar determinados temas, leer una bibliografía que no se había podido leer o no se había estado leyendo en los últimos años. Los mayores recuerdos que tengo, por ejemplo, el curso de geografía humana con Germán Wetstein. Fue un curso que es como un punto de enriquecimiento en mi vida académica que lo podría juntar, pasando estos últimos años, con algo que hice este año en la Universidad de Basilea. Fue una experiencia vital, de apertura en aquel primer año 85, que hoy día sigue muy vigente para mí. Aún era todavía muy difícil para mí ver la antropología en sí misma, como cuando una está enamorada. Aunque para mí era clarísimo a nivel intuitivo que lo mío estaba en las ciencias antropológicas, a pesar de haber hecho bachillerato de medicina. La dimensión cultural, el contacto intercultural, eso me sugería e incitaba sobremanera, y tenía la necesidad de poder explicármelo y explicarlo. Y recuerdos así, de los estudios de los primeros años: de muchas discusiones, de tener que decidir a veces planes de estudio, elección de docentes, mucha responsabilidad, decidir muchísimas cosas sin estar preparados. Yo creo que a veces estábamos superados por esa responsabilidad. Claro que a la vez adquiríamos competencia participativa y democrática. Y ese es un punto positivo para el futuro.

• *¿Te referís a las responsabilidades del cogobierno?*

Claro. Era un momento nuevo y en algún momento aparece la figura simbólica de Daniel Vidart que marca un nuevo comienzo de la Licenciatura. Cuando Daniel Vidart vuelve al Uruguay, las charlas, los cursos con Daniel era escuchar a alguien que tenía experiencia, mucha tolerancia, un tipo muy tolerante. Después las discusiones teóricas que empezaron con los cursos de corte teórico y etnológicos, de antropología económica. Recuerdo estar muy interesada en leer a la escuela pre-marxista y marxista, y lo que vino después. Recuerdo haber aprendido muchísimo de eso, y también lamentablemante quizás, dejar de lado otras escuelas. Sin embargo, en estos años pude retomar ya desde otra geografía la escuela por ejemplo, estructuralista. En principio, así resumido, puedo decir que me ayudó mucho estar en Europa para entender otras cosas, la escuela estructuralista, desde acá (de Uruguay) yo no la podía ver. Inclusive en el lugar donde yo vivo ahora que es muy cerca de Estrasburgo, uno entiende que el etnólogo y el antropólogo no sale sólo de la academia, no sale de la Universidad, sino que es un individuo que tiene intereses ya personales muy importantes, vivencias, que tiene en sí mismo adentro un montón de interrogantes que después se van, o no, resolviendo en la academia, también para los grandes intelectuales. Esta ciudad, Basilea, es un lugar de intenso contacto interétnico, intercultural e interlingüístico muy importante en Europa Occidental.

• *El otro punto, es el traslado como experiencia de vida y experiencia cultural.*

Cuando llegó el momento de escribir el proyecto de Taller I, entregué un anteproyecto; hoy día cuando lo leo, pienso que es un inmaduro borrador de ideas y preocupaciones, producto de la gran discusión que había tenido lugar durante el Taller I: el posmodernismo en antropología... en fin, nos vamos de gira (venía de muchos años haciendo paralelamente una actividad musical). Me fui en el año 92, y la tournée que hicimos en Europa terminó en Ginebra; allí me presenté a audiciones para algunos cantantes y profesores. Me aconsejaron ir a Basilea. La ciudad más productiva junto con La Haya para estudiar música antigua. ¿Qué me pasaba en la dimensión académica, en antropología? Que yo encontré que no tenía mi voz propia, que yo no podía escribir con autoridad. Había varias razones, una pubertad tardía, problemas generacionales, problemas también generacionales a nivel social que veo en este momento y que antes no eran concientes. El hecho de que para muchas generaciones más viejas les cueste ver que las generaciones nuevas puedan hacer un camino distinto. Y el paso aún más importante, que uno como joven pueda "saltar esa sombra" de los más viejos, la suya propia y avanzar. Pero en principio, a nivel personal, yo sentía que no tenía una autoridad, en el sentido de autor, de poder escribir. Yo tenía muchas ideas pero las veía aún como muy subjetivas de mi parte. Necesitaba tomar una distancia de todos esos pensamientos y llegué a Basilea donde está la academia de música antigua. Basilea una ciudad en el enclave entre Francia y Alemania. En la Suiza alemana en la cual se hablan 3 o más idiomas. Por lo menos en la academia de música, se oían aproximadamente 7 idiomas diferentes. Llegué a esa ciudad multi cultural, eso era hace 10 años y cuando yo llegué, pude observar la diversidad y fue como muy evidente. Creo que los basilienses no eran tan concientes de esa realidad todavía. Recién ahora empezaron a encontrarse con la diversidad, con el otro dentro de sí mismos. Ese es un proceso que he ido observando en los últimos años en toda Suiza, un poco disparado por la discución a nivel de toda la Federación de la problemática migratoria, de los asilantes y de los trabajadores estacionales. Quizás Basilea de alguna forma también me ayudó a encontrarme con el otro dentro de mí misma y por eso es para mí tan evidente.

• *Tú lo viste 'de afuera', ¿porque, de alguna manera, estabas informada para 'ver'?*

Yo vi enseguida a Basilea como algo muy antropológico, como algo donde habían muchas realidades y muchas dimensiones, había una variedad cultural muy importante y lo vi como un lugar muy abierto también, será por estar en frontera. Me fascinó el tema de la lengua, durante muchos años no me animé a hablar dialectos. Consideraba el dialecto como algo muy íntimo. Además a partir de formar nuestra familia junto con un nativo del lugar pasó a ser el dialecto una forma más de comunicación en el cotidiano. Siempre me interesó esa dimensión sociolingüística. Recuerdo inclusive el primer año, asistí en la Universidad de Basilea al Encuentro de Lingüística Regional, donde se presentaron varios trabajos sobre las lenguas fronterizas. Temas que yo ya había de alguna manera estudiado acá, cuando fuimos al departamento de Rivera con Luis Behares y el Depto de Lingüística. Fue muy interesante ver cómo trabajan aquí en ese aspecto de la variación y uso de la lengua, qué lengua para la escuela, las diferencias entre lengua escrita y lengua oral, y cómo se van encontrando soluciones según el lugar.

Me alegró mucho saber que el Atlas Lingüístico del Uruguay ya está en la biblioteca de la Universidad aquí.

• *Tenías formación para captar todo eso... Pero volviendo a las preguntas, ¿cómo es eso de volver a estudiar antropología acá, para volver allá a trabajar con extranjeros?*

Hay una razón práctica y es que la carrera la tengo prácticamente hecha acá. La otra razón es que yo me formé acá de una manera con la cual estoy completamente identificada. El seminario de etnología de Basilea pertenece a las tradiciones de la Etnografía à la Malinowski, por así decirlo rápidamente. No hay que olvidar que Basilea es el centro del trabajo misionero suizo en Africa, Oceanía y Asia... Los primeros misionarios suizos fueron a la vez los primeros etnógrafos. Allí se encuentra el Museo de la Misión que tiene extensísima información sobre los lugares más exóticos del mundo. Por un lado me gustó poder ver esa dimensión que para mí desde acá era extremadamente difícil de entender, de comprender, una visión así etnográfica y porque además yo siempre sentí que la etnografía, acá no nos tocaba. Yo lo digo así muy groseramente allá cuando me preguntan ¿dónde van Uds. a investigar?, yo les digo nosotros nos investigamos a nosotros mismos porque nosotros somos objeto, es como una doble objetivación. Nosotros fuimos colonia, nunca enviamos misioneros a ningún lado, sino que vinieron a nosotros. Pertenecemos a todo ese universo exótico y desconocido del Europeo. Aunque muchos uruguayos no lo quieran ver: no viven en París, sino que viven en América Latina. Y yo pienso que América Latina en general, ha desarrollado una antropología crítica buenísima y que no en vano aparece en muchos autores que trascendieron el oceáno "de vuelta". Si uno lee sobre pedagogía en Alemania, Paulo Freire está en todas las bibliografías porque no hay nadie que haya estudiado la pedagogía de los oprimidos de esa manera, en Europa es imposible pensarlo así. Por lo tanto, hay una realidad Latino Americana que da como resultado una antropología que es distinta, para mí esa es la antropología válida. Por supuesto que hay otras formas o lugares; en una época tuvimos la oportunidad de ir a Papua, Nueva Guinea porque mi marido podría haber trabajado de maestro de carpinteros allí y entonces yo le dije sí vamos, estamos un año y yo investigo y armo el trabajo de campo deseado por cualquier etnógrafo. Desde Europa yo puedo entender ese ojo etnográfico, que era algo que para mí acá era muy difícil. Me acuerdo del curso de Etnología contigo[1]

1. Se refiere al curso de Etnología General que en el Plan de Estudio vigente en el año 1986 figuraba como Etnografía de Africa y del Viejo Mundo.

Sonnia, donde hablábamos del Maghreb; fue empezar a saber de una realidad muy dolorosa. A la vez dentro del curso nos era difícil salir del tema de pensar que Africa estaba extremadamente lejos, que estaba todo por descubrir y que era algo muy exótico. Había que descubrir un Africa blanca, descubrir el lado africano mediterráneo, todo el contacto hasta el momento entre Argelia y Francia. Era muy difícil verlo desde acá, desde Uruguay.

• *En ese curso (Etnología General) hay que aprender a poner la cabeza en otro lugar...ahora que tengo más experiencia en la docencia es lo primero que hago, descolocarles la cabeza porque es muy difícil lograr una visión descentrada. Se habla prácticamente entre montevideanos, docentes y estudiantes. Ese es un problema, la propia falta de diversidad; incluso es como si Montevideo hegemonizara al país. Y es muy difícil descentrar a un auditorio tan localizado.*

Es lo mismo que cuando a mi me preguntan: ¿tu venís de Uruguay? Y me quedan mirando, me miran la cabeza, el pelo, los ojos y dicen no, tú no venís de Uruguay. Y yo les digo en Uruguay hay muchos como yo, somos muchos descendientes de europeos y hemos venido de muchos lugares. A pero cómo, ¿en Uruguay no hay indios? Más o menos esos prejuicios y esas visiones parciales tenía yo desde acá de un montón de lugares.

• *Desde la perspectiva internacional, ¿cómo ves la formación en la Licenciatura en Antropología, de la FHCE?*

Yo puedo comparar con Suiza y algunos otros lugares del sur de Alemania. Ellos están queriendo hacer eso que se llama una antropología crítica, una antropología inserta en una realidad europea. En Suiza, para recibirse tienen que tener una lengua extra europea aprendida, aymara o por ejemplo tamil y escribir un trabajo de investigación bibliográfica extra europeo. Tienen que haber salido de Europa una vez, a nivel lingüístico porque eso te sumerge en una nueva estructura mental. El tema no es que ellos puedan hablar aymará sino que entiendan la estructura lingüística del aymara que tiene una determinada composición que es prácticamente el núcleo de lo cultural.

Si ellos después quieren hablar aymara, bueno bárbaro, pero el tema en principio es que ellos aprendan la cultura lingüística como una conjunción cultural y el por qué los aymara nombran y ordenan de una manera, que no es cómo ordena una persona que habla y escribe alemán. Eso ya es un camino antropológico.

• *Ahí hay que resolver un problema de medios económicos y demás...*

Sin duda. Estudiar en una Universidad en Europa no es para todos, es extremadamente elitista. Pero el camino académico en Europa empieza en el Jardín de Infantes.

Más ahora, con la Declaración de Bologna, que las Universidades europeas se van a homogeneizar a nivel estructural. No sólo los pobres quedarán afuera sino también las mujeres.

Lo que yo veo es que, y una vez más por razones lingüísticas, deberíamos ser más concientes de dónde viene lo que leemos, bibliografía francesa y anglosajona, americana... pero perdemos el contacto con toda la producción germana que también es muy interesante. Claro que hoy día podríamos comunicarnos todos en inglés pero yo no estoy de acuerdo en hacer tal simplificación del discurso científico. La visión del otro lado podremos aportarla nosotros a nivel de un diálogo científico. Ya no que los países de lengua alemana vivan la realidad de Latinoamérica únicamente a través de los exiliados que fueron, sino que ellos vean que acá hay también una forma de hacer

ciencia que es distinta, que se inserta en una realidad nacional y regional. Por eso se me ocurrió la idea de llevar el Anuario (de Antropología Social y Cultural en Uruguay) a dos Universidades en Suiza, la de Basilea y la de Neuchâtel, como para iniciar un diálogo.

En cuanto a la formación de acá, yo tuve la posibilidad (en la FHCE) durante los 8 años de estudio de estar prácticamente 5 años investigando. Tuve la posibilidad de estar como grado 1 en la Facultad de Medicina, en Sociología Médica. Luego contigo y otros compañeros de mi generación formamos el Equipo de Antropología y Salud. Estuvimos investigando todo el tema del quiste hidático, en la zona rural[2]. Eso fue toda una experiencia.

Cuando hablo hoy con estudiantes de antropología, del seminario de etnología de Basilea, veo que ellos no tienen la posibilidad de investigar durante los estudios, y el trabajo final es prácticamente un trabajo bibliográfico. El trabajo de campo se realiza recién en términos de un Doctorado.

Esos antecedentes de investigación y docencia en la Universidad me han abierto muchas puertas en Suiza. Por ejemplo, cuando se redactó el Proyecto: Perfil para una nueva política migratoria en Basilea. Dicho sea de paso la encargada fue una etnóloga. Pensé, bueno ahora sí que valdría la pena retomar antiguos caminos y me presenté como estudiante para participar en proyectos de investigación mientras que resolvía donde terminar la Licenciatura, finalmente después de tantos años de coquetear con el plan de estudios y los seminarios a los que asistía de vez en cuando. Tuve proyectos interesantes como por ejemplo, una semana-taller con alumnos de Secundaria dentro del Proyecto: “El mundo en Basilea”, donde junto con una colega presentamos el tema “La Selva Lingüística de Basilea”. Luego aparece la posibilidad de trabajar en el Depto. de medicina social en el hospital del cantón en un grupo interdisciplinario que atendía a migrantes. Se estaba estudiando todo lo referente a la comunicación médico paciente específicamente con migrantes, por más que la persona hable un poco de alemán, hay un montón de cosas que yo no percibo como médico.

• *Porque no están en tu experiencia cognitiva colocadas de la misma manera...*

Exacto. Además están las diferencias religiosas, las diferencias que trae consigo cada cultura. Una cosa es tratar con alguien musulmán, otra cosa es tratar con un católico, cada uno tiene sus costumbres, sus formas de pensar y eso está como incluído y nunca va a decir concientemente: mire, lo que pasa es que nosotros los musulmanes tal cosa..., nunca va a objetivar de esa manera.. Ese trabajo lo tiene que hacer el médico de alguna manera, ese trabajo el médico lo aprende, allá, de un antropólogo. Esa sensibilidad, el desarrollo de esa sensibilidad que es cultural lo tiene que tramitar con un antropólogo, es lo mejor.

• *¿Y por qué no se ponen también antropólogos, a trabajar, directamente?*

Sin duda, además hay traductores simultáneos. El tema es el siguiente: empezar a hablar del otro, y eso es puramente antropológico, por lo menos es lo que yo siento medular que es la antropología, empezar a hablar del otro y empezar a hablar de mí con respecto al otro y empezar a intercambiar identidades. Yo puedo ser muy sensible y muy tolerante pero está el tema de que el otro es distinto. Eso hay que trabajarlo y elaborarlo.

---

2. Subproyecto de Antropología Social, en el que se contrataron siete becarios y un asistente; S. Romero, *Prevalencia de la Hidatidosis en el Dpto. de San José, Programa Multidisciplinario*, Instituto de Higiene, financiado en 1990/91.

• *Un balance al retomar estudios acá, pero en función de un trabajo que vas a hacer allá...*

Yo fui desarrollando un poco cómo es la vida, yo sentí que pasé de tener una identidad de estudiante en una academia musical acolchonada con los caminos totalmente precisos y siempre el mismo camino de mañana y de noche, a mi nueva identidad de madre en esa ciudad (Basilea), lo cual me cambió totalmente de espectro social, etc. y ya tenía nuevos, otros contactos. Empecé a vivir realmente allí, me di cuenta, "ah!, resulta que yo migré," (yo me había ido por dos años y se fue alargando con el trabajo y eso, a 10 años) etc.. Empecé a trabajar en un centro barrial para padres y niños y ahí conocí la gente que vivía en ese barrio y por supuesto empecé a tener contacto con mujeres suizas, pero también mujeres persas, turcas, tamiles y yo estaba un poco como en el medio, porque comenzaba además a hablar dialecto. Yo no estaba casada con un uruguayo, o con alguien que también viniera de afuera como yo, sino con alguien que nació allí, con un nativo. Fueron todos cambios y nuevas conciencias a veces dolorosas y por otro lado extremedamente interesantes.

• *¿Estabas en algo así como en una posición de 'bisagra cultural'?*

Como una bisagra, y eso fue lo que yo empecé a usar en los proyectos de trabajo que fui presentando. Yo pienso que para organizar una buena política migracional no son los suizos que tienen que ir hacia los migrantes únicamente, sino que yo considero importante como migrante, tener mis derechos de expresión. En síntesis: no necesito que me den todo, yo también puedo dar, yo vengo con mi mochila, yo tengo mi mochila cultural, mi historia, y las cosas que yo traigo también son interesantes... y entonces vamos a hacer un intercambio de identidades.

Uno de los puntos fundamentales del trabajo con mujeres madres y sus niños, o con los jóvenes en las escuelas secundarias, es el de valorar justamente a ese migrante que tiene una determinada competencia cultural del lugar como 'bisagra'. Algo así como un medio o como puente entre dos mundos, el de adentro y el de afuera.

Los italianos de segunda generación, los llaman *secondo* allá. Y los *secondo* son bisagras entre sus padres y su propia generación en la escuela. Digamos lo que es la generación de mis padres en el Uruguay.

Así empecé a desarrollar un poco, a veces para sintetizar, la actividad musical con la dimensión antropológica, empecé a recopilar, a visitar los puntos de encuentro de estos grupos culturales y a recopilar cuentos, historias y canciones que estas mujeres me cantaban y contaban. Se trata de un trabajo de animación cultural donde empezamos a negociar identidades. Yo no voy como la suiza que quiere saber cómo cantan los persas, sino que voy como una más, que vino también de afuera, y yo también llevo mis propias canciones de niños. El objetivo es despertar esas identidades que traigo de afuera y que una vez que están acá adentro ya no son las mismas. Poder hacer la devolución de material organizado y que siempre puedan ir y agarrarlo, y decir, mirá, acá tenemos una canción, cómo se hace el sana-sana en persa o en tamil, qué pasa cuando un niño no se quiere dormir, qué se le canta, qué se le dice. No en vano los libros de textos de canciones escolares suizos incluyen ya hoy día textos de canciones italianas, turcas o yugoslavas, las primeras comunidades de migrantes en Suiza. Hay un intento de reafirmación de una identidad cultural que por otro lado es muy importante porque si uno no está seguro de su primera identidad no puede salir a hacerse de otra, imposible. Y no puede salir a negociar tampoco, si no está bien parado en la suya. Lo mismo ocurre con la adquisición de la nueva lengua en el nuevo país de migración.

• *Decíamos que también aquí se ven más indicios o deseos identitarios (en Uruguay)... que hace 10 años.*

Sí. Es una cosa que lo veo en toda la propaganda callejera, va más allá de "compre en Uruguay", de "made in Uruguay". Hay más como un asentamiento, como un vino, hay más elementos compartidos. Creo que durante la dictadura era muy difícil porque eras de izquierda o eras de derecha y era muy difícil simplemente encontrarse con otro individuo contemporáneo y coterráneo, nada más que por eso. Yo veo que ahora está más mezclado y eso ha provocado lazos hereditarios más fuertes. Pero veo muchos problemas acá para identificarse como uruguayos, a veces es lo que nos podría diferenciar de los argentinos, el tema de que en Argentina se levanta en cada escuela pública una bandera todas las mañanas. Y no les toquen a Sarmiento, y acá es un poco difícil porque después de estar tantos años casi parodizando a los héroes, todo lo que era uruguayo iba entre comillas...

Encontré como algo positivísimo el hecho de que algunos egresados de mi propia generación hayan realizado estudios de posgrado en Brasil por ejemplo, es maravilloso poder presenciar esa integración científica a nivel regional que sin duda reforzará con el tiempo la identidad regional y la nacional por añadidura.

• *... había como una hiper laicización o ateísmo a ultranza que excluía rituales, o por lo menos la conciencia de que fueran rituales.*

Y era muy difícil, cuando yo estaba todavía en la escuela primaria, y hablo de los primeros años 1970, me acuerdo que Varela era fundamental. Es más, el primer año de escuela me mandaron a una escuela de monjas y el día que yo, hija de maestra de escuela pública, el día que se habló mal de Varela le dije a mi madre "yo a esa escuela no quiero ir más". Y en los años posteriores fue muy difícil seguir hablando de Varela o de Artigas... Yo recuerdo a los argentinos allá (en Suiza) hablando cuando ocurrió el problema en la Argentina, el corralito. Ellos decían "no puede ser, qué vergüenza", estaban muy tocados, era una vergüenza para el país, un tema de honor casi. A los uruguayos nunca los sentí hablar así, como que hay una identidad pero de todas maneras parecería que no está identificada con todo lo del país, quizás debamos conocernos mejor, más a fondo. Una de las experiencias de adquisición identitaria para mí más marcantes de estos últimos años fue haber podido recorrer el Uruguay en el año 1995 con mi marido, en todas las direcciones de los puntos cardinales. Tener que explicarle y explicarme a la vez, porqué en Montevideo se nos reían en la cara cuando decíamos haber estado en el Festival de Folklore de Fraile Muerto, del cual él se había quedado tan impresionado.

Espero encontrar nuevas respuestas, al enfrentarme, por segunda vez, ahora a mi proyecto de investigación para terminar la Licenciatura, con un estudio sobre uruguayos que residen actualmente en Suiza.



Mario de Pena

Egresado de la Licenciatura de Ciencias Antropológicas (FHCE) en 1998 y, actualmente, doctorando de la Universidad Autónoma de Barcelona. Hace su investigación de tesis en comunidades indígenas, en Argentina

Preguntas y edición: Sonnia Romero Gorski

• *¿Cómo llegaste desde la Universidad de Barcelona a un tema en Formosa, Argentina?*

En Barcelona estoy desde el 2000, durante el 2000 y 2001 hice los créditos docentes y a partir del 2001 empecé el trabajo de preparación de la tesis. El tema se refiere al Proceso de salud, enfermedad y atención en las comunidades Wichi del Departamento de Ramón Lista en la Provincia de Formosa, Argentina.

Hablando de antecedentes... desde que empecé la Licenciatura en Antropología en la FHCE, estuve vinculado fundamentalmente a proyectos de investigación que tenían relación con la antropología y la salud. En aquel momento yo era también estudiante de Medicina, hice hasta cuarto año y la inquietud personal por los temas de investigación venía por el lado de la salud y la enfermedad.

• *Aquí estuviste vinculado al equipo de Antropología y Salud*[1]*...*

Claro, participando del equipo, participando de investigaciones, la primera fue la investigación sobre hidatidosis en el Dpto. de San José[2]. Fue el comienzo para muchos de nosotros, el ingreso a proyectos de investigación más o menos formales. Después en el proceso de elección para el tema del trabajo de Taller en la Licenciatura elegí un tema relativo a salud. Luego presentamos un proyecto sobre Alimentación y Salud en el barrio del Cerro que fue financiado dentro del programa APEX-Cerro, la primera etapa y la segunda, por llamados centrales de la CSIC (Universidad de la República).

En total fueron como 5 años de trabajo. Parte de ese trabajo está publicado en el número monográfico sobre salud en Uruguay, (que editaste en 1999 para la revista

1. Equipo de Antropología y Salud, Dpto. de Antropología Social (FHCE), coordinado por S. Romero.
2. Se refiere a la misma investigación ya mencionada en la entrevista anterior, página ???

Salud Problema, de la UAM-Xochimilco, de México). Cuando terminé la Licenciatura empecé a cursar una maestría en Buenos Aires, la primer maestría de FLACSO en Ciencias Sociales y Salud, la empecé en el 98 al mismo tiempo que terminaba la licenciatura y fueron dos años de cursos. El título que tengo es de Especialista en Ciencias Sociales con mención en Salud por FLACSO, Argentina. Yo quería vincular el trabajo de la tesis de maestría con la tesis de doctorado, el mismo año que terminé la maestría, me salió la posibilidad de ir a hacer el doctorado a Barcelona. Terminé los cursos de la maestría y me fui a Barcelona a hacer el doctorado. Cuando completé los créditos docentes, que era el requisito para empezar el trabajo de investigación, justo en ese momento, a través de un colega (Lic. A. Noriega, antrópologo uruguayo que trabaja en la provincia argentina de Formosa), surgió la posibilidad de integrarme al Programa DIRLI, un programa de cooperación entre la Unión Europea y el Gobierno Argentino.

Este programa tenía en su planificación, en el Subprograma de Salud, una investigación sobre medicina tradicional wichi y me ofrecieron presentarme a una pasantía de dos meses para elaborar el proyecto y ponerme de acuerdo con todos los organismos que participaban: la Dirección misma del programa, el Ministerio de Desarrollo Humano de la Provincia que es el que cubre el área de la salud y el Instituto de las Comunidades Aborígenes de la Provincia (ICA), que es el organismo oficial para todos los temas de las comunidades indígenas de la zona de Formosa que son tres: los Wichi (en la etnografía conocidos como Matacos, así aparecen nombrados por ejemplo por Metraux), los Pilagá y los Toba.

• *En esos 2 meses, ¿fuiste a tomar contacto con el terreno?*

Yo seguía instalado en Barcelona, pero viajé a Formosa para armar el proyecto, en realidad más de un proyecto. Me llamaron para hacer dos proyectos, como yo también tenía antecedentes en el tema de la alimentación y la cultura y tenían planificada una encuesta alimentaria, me ofrecieron hacerme cargo de elaborar los protocolos. De ahí surgió el proyecto que en principio iba a ser sobre Medicina Tradicional solamente, y el otro, sobre una Encuesta Alimentaria. Elaboré los dos proyectos, uno se transformó: no era posible hacer un proyecto que abordara la medicina tradicional sin tomar en cuenta los demás sectores, entonces se transformó en este proyecto sobre el campo de la salud en general, el proceso salud-enfermedad en una forma global. El otro, que estaba planteado como una encuesta, pasó a ser un trabajo que combinaba una encuesta sobre alimentación, la dieta wichi, con registros cualitativos de tipo etnográfico sobre las costumbres con respecto a la alimentación. Elaboré los protocolos y los presenté a la dirección del programa DIRLI, que ya mencioné y que estaba funcionando desde hacía 2 años.

El primer trabajo lo hice entre junio y agosto del 2001. Cuando fueron aprobados los protocolos, yo tenía que radicarme en Argentina, entonces arreglé para empezar en noviembre del 2001 que fue una época bastante pesada en la Argentina por la crisis y coincidió con un cambio en la dirección del programa, un conflicto de poderes, con el propio Gobierno Provincial y decidieron no financiar ningún proyecto de investigación dentro del programa, hasta que no se estabilizara un poco la situación institucional. Después de la pasantía, cuando volví a Formosa me dijeron "esperá un poco porque no sabemos qué vamos a hacer". Las políticas gubernamentales hacia los proyectos de desarrollo son dependientes de cuestiones político-partidarias internas argentinas, que de por sí tienen una complejidad grande. Y al final, tanto a mí como a la mayoría, al 90 % de la gente técnica que estaba trabajando dentro de ese programa los echaron, cambiaron la dirección, y se acabó. Era paradójico porque la plata (al ser el 60 % de



financiamiento que venía de Europa en Euros), con la devaluación argentina, pasó a ser mucho dinero. Era un programa con mucha plata, donde el subprograma de mayor volumen era el de construcción de viviendas.

• *Y tu otro trabajo, el de la tesis, ¿sigue por otra vía ...?*

El trabajo sobre alimentación quedó pendiente para cuando haya oportunidad. En el momento que yo llegué hacía 4 meses que no cobraban los sueldos y eso se fue agravando y el Ministerio no estaba en condiciones de financiar nuevas contrataciones. Entonces quedó un poco en "stand by" esperando que se solucionara la situación institucional dentro del programa. Luego, en el verano del 2002 lo que arreglé con el Ministerio fue negociar un apoyo institucional para hacer de todas formas el proyecto de medicina, que ya había sido declarado de interés provincial por el Ministerio y por el ICA. Propuse poner mi parte de trabajo gratuito y que ellos me apoyaran dándome un lugar donde vivir, la infraestructura para estar en el campo, hacer el trabajo y el apoyo del personal del Ministerio para trabajar conmigo, parte de las horas de su trabajo, sobre todo de los agentes sanitarios, mantener el mismo equipo que yo había armado en la primera etapa, que eran dos agentes sanitarios y una partera, mantener la gente que estuviera dispuesta a trabajar.

El transporte lo fui consiguiendo a través de contactos, lo más habitual es que consiguiera prestada una moto y saliera a recorrer las comunidades. Ese fue el arreglo desde mayo del 2002 y estuve 4 meses, con un mes en el medio que vine a Montevideo. Ahora estoy en una especie de intermedio en el trabajo de campo. Creo que voy a volver en marzo, de acuerdo a las posibilidades económicas, para completar esta primera etapa.

• *Y la gestión del programa ¿está en la Provincia misma?*

Claro, co-participaban en la dirección, hay un codirector europeo y un codirector nacional y los fondos son 60 % de la Unión Europea y 40 % fondos nacionales.

Aunque en lo nacional... durante meses no ha entrado la plata, ni va a entrar, pero se financiaba con el pasaje de 1 a 4 de los euros. Como hicieron esta movida en la dirección, la planificación no se cumplió. Ahora me acabo de enterar que las organiza-

ciones comunitarias quisieron tomar de nuevo, ya lo hicieron una vez, la sede del programa, y ahora la dirección del sub programa de vivienda que es el único que está funcionando, ahora quieren hacerse cargo ellos mismos.

• *Contame un poco de "tu terreno", cómo lo construiste, y cómo es el grupo con el que trabajas.*

La comunidad wichi de Ramón Lista, aunque los censos no son muy actuales, según los cálculos serán unas 10.000 personas, divididas en comunidades, que varían mucho de tamaño y se pueden dividir según dos características. Varias comunidades agrupadas en pequeñas sociedades o pequeños pueblos, cada comunidad vendría a ser como un barrio de ese lugar. Este es el caso del Potrillo que es donde yo empecé a trabajar, donde estaba la sede del programa DIRLI. Por otro lado están las comunidades aisladas, que son comunidades que viven en el monte y que tienen características bastante distintas, se diferencian mucho. La vida en la comunidad aislada es muy distinta a la del Potrillo, donde hay una concentración de servicios, hay un contacto mayor, es como un pueblo donde el 80 % de la población es aborigen y el 20 % es población criolla blanca.

• *¿De qué viven?*

Los wichi o matacos, mataco es una denominación española aunque no está muy claro lo que quiere decir, dicen que se refiere a un animal chico, de poca monta, a un armadillo, dicen otros autores. O sea que mataco es igual a armadillo, lo que lo hace un término despectivo para el paisano, para el aborigen lo correcto es llamarlos wichi, que es como se autodenominan y como es común en muchas culturas "wichi" en idioma quiere decir "la gente". Tradicionalmente fueron cazadores recolectores con muy poca agricultura, dependiendo mucho de la pesca en el río Pilcomayo. Todas las comunidades se asentaban o sobre el río o sobre el monte, generando una división entre ribereños y montaraces pero el medio de sobrevivencia siempre fue en mayor o menor medida el monte, *tajni* en lengua wichi, un verdadero "almacén primitivo de bienes" como dice Trinchero.

• *Pero, ¿eran asentamientos temporarios, móviles?*

Sí, eran nómades o semi nómades agrupados en parcialidades o bandas, unas pocas familias extensas. El territorio era la orilla derecha del río Pilcomayo, del lado argentino y en Bolivia.

• *Pero, estas 10.000 personas que tú nombrabas están en ...*

En el Departamento de Ramón Lista que es al noroeste de Formosa. Está dicho en la bibliografía que consulté, aunque en total serían unos 80.000 en la región... en ese momento, en 1999 contaron en el lugar 6.800 aborígenes, con un cálculo de 10.000 ahora.

• *¿Son familias prolíficas?*

Sí, cada matrimonio, cada familia debe tener un promedio de 5, 6 hijos, el núcleo familiar serían 7 personas. Se mantiene una dependencia importante en la subsistencia de los recursos del río y del monte. Eso se mantiene. Hay todo un proceso histórico que ha analizado muy bien Héctor Hugo Trinchero (antropólogo argentino). Este autor analiza el proceso de colonización, pasando por lo que se llama la constitución social de la frontera, el estado argentino realizando la ocupación militar de las regiones más alejadas de Buenos Aires, en el sur por una parte y en este caso en el Chaco. La región de la que estamos hablando es el Chaco Central.

• *Con respecto a la frontera con Paraguay ...*

El Pilcomayo es la frontera, de un lado es Paraguay, del otro lado es Formosa. Hubo un proceso ecológico importante, procesos ambientales que hicieron que estas comunidades se transformaran y al mismo tiempo que el monte perdiera riqueza. El tema de la expansión de la ganadería degradó mucho el monte, las producciones petroleras, picadas en el monte, senderos para organizar las prospecciones. A esto hay que agregarle inundaciones periódicas, por el cambio del cauce del río, que hizo que la mayoría de las comunidades tuvieran que cambiar permanentemente de sitio.

• *¿Pasaron a ser mano de obra...?*

No en su gran mayoría, lo que sí reciben las comunidades son regalías por el territorio, según la ley provincial las comunidades son dueñas del territorio que ocupan, fue una lucha bastante importante y original en el resto de Argentina y América, la lucha por la tierra; esta gente consiguió que se les reconociera como propia, son propiedad de las comunidades. Por lo tanto, a los criollos que hacen pastoreo, que tienen ganado en tierras comunitarias, se les piden pagos en especies, como de los petroleros reciben regalías. No sé exactamente cuál es el monto que perciben. Son dueños de buena parte de las tierras, pero el que tiene la posesión del título de propiedad es el cacique, la autoridad política de la comunidad, y es quien recibe los beneficios de forma directa... después hay que ver cómo se distribuye.

• *Qué delicado! Y el cacique, ¿es un título y/o cargo hereditario?*

El título de cacique es hereditario siempre que la comunidad acepte al heredero. Generalmente es el hijo, pero si hay un cuestionamiento para ocupar el cargo cuando muera el cacique puede no ser, pero es excepcional creo, no tengo registros. Generalmente eso se negocia, otra figura política es el delegado, un cargo electivo, es una autoridad política de relación con la estructura estatal. Los problemas comunitarios, de la comunidad, se vinculan con la política interna de los partidos, mayoritariamente el Justicialista. Participan activamente de la vida política de la zona, participan mucho, y ahí se mezclan un poco los temas de la interna sobre todo peronista con la estructura del Estado. Argentina es muy compleja y se entremezclan los niveles; cuando yo estuve la primera vez el gobierno nacional era radical y el provincial peronista, pero se mezclan las acciones del Estado central con el Estado Provincial, o sea que todo es muy complejo. Esto influye mucho en lo cotidiano, ya que muchos de los individuos reciben pensiones y otros beneficios estatales.

• *Y en cuanto a la organización familiar y la organización de la vida cotidiana, ¿mantienen sus propias normas o están hegemonizados por la normativa provincial/estatal?*

Están bajo la organización de la comunidad, generalmente en cuanto a la vivienda es una vivienda multifamiliar, es un lugar grande, en un espacio se construye la vivienda de la familia original y la hija cuando se casa va a vivir a la casa del padre con su marido. O sea la residencia es predominantemente matrilocal. Cuando adquieren cierta madurez, cierta independencia por el número de hijos, se separan y forman otra unidad pero cerca. Hay bastante movilidad entre una comunidad y otra porque hay mucho peso de la red parentesco. Son muy móviles digamos, se las pasan yendo y viniendo entre comunidades porque todo el mundo tiene parientes en otras comunidades, es muy habitual. Cuando una mujer se separa del marido vuelve a la casa de sus padres a la otra comunidad, con lo que se forma una familia ampliada. Vendría a estar bajo la dirección del padre de las mujeres jóvenes.

Se casan o los matrimonios se forman tanto dentro de la comunidad como entre comunidades. No sé cómo se podría medir el grado de endogamia, aunque es muy excepcional el casamiento entre criollo y aborigen, es raro, hay gente que viene de otros lados y hay algunos casos, pero lo general es que se junten entre wichis.

• *¿Pudiste ver alguna ceremonia de matrimonio?*

No, tampoco tienen una estructura ritual muy fuerte, están casados por las leyes nacionales y el otro elemento importante es que son anglicanos, entonces todos sus ritos pasan por la iglesia anglicana, que es todo un tema. Lo trata muy bien Trinchero, en el sentido de cómo se relaciona el ingreso de los primeros pastores anglicanos misioneros, con el desarrollo de la industria de los ingenios azucareros de la región. Por un lado se hacía necesaria la centralización, el primer empuje de los ingenios es en el tercer tercio del siglo XIX (1870) y el segundo empuje grande es alrededor de la primera década del siglo XX. La llegada de los primeros misioneros, se sitúa alrededor de 1914 y coincide con la necesidad de reclutamiento de mano de obra barata. Es una situación especial porque el ingenio utiliza mano de obra estacional, entonces necesitaban gente que, cuando no estuviera empleada, pudiera volver a depender de su autosubsistencia. Pero la forma de captación de mano de obra era violenta, los enviados de los patrones del ingenio forzaban al indígena, los mecanismos se daban por la fuerza.

La presencia de los pastores anglicanos moderó esta violencia del reclutamiento para los ingenios, por otra parte los patrones también eran ingleses. Por otro lado se encuentra el tema del ejército nacional, porque estas tribus fueron sometidos al estado nacional argentino durante la guerra, a diferencia de lo que pasó en la conquista de la zona sur de Argentina, acá no se necesitaba exterminarlos, sino someterlos para usarlos como mano de obra. En todo ese proceso la presencia de la iglesia anglicana llevó a la formación de misiones. Estas comunidades tienen origen fundamentalmente en misiones religiosas, organizadas junto al intento de explotar la agricultura, que después se fue perdiendo, porque no es una cultura con tradición agrícola y por otro lado es un terreno muy difícil para los cultivos. La época de lluvias es entre diciembre y febrero y después es muy seco el resto del año con temperaturas que llegan hasta los 45 º en verano. Ultimamente hubo algún programa que intentó fomentar cierto tipo de cultivos que se llaman “cultivos bajo monte”.

• *Sería algo así como el cultivo bajo palmeras, como en los oasis saharianos...*

No sé si el principio es el mismo, pero por otra parte las palmeras tienen un significado mítico o mágico. En los relatos aparece la palmera como el lugar de los espíritus.

Eso aparece en algunos de los relatos míticos que yo recogí, porque fui atando temas, surgió el tema religioso..., aunque comencé con un marco teórico bien estructurado, armado en base a los distintos modelos de atención a la salud como los que desarrollan Kleinman o Menéndez, por ejemplo, mezclado con algunas cosas de la antropología argentina que trata los temas médicos, autores como Mabel Grimberg, entre otros. Pero llegué al campo, y me di cuenta que ese tipo de estructuras había que modificarlas, hacerlas mucho más flexibles y permitir que ingresaran temas que no estaban previstos. Hacer menos rígidos esos marcos, utilizarlos como referencia, pero no ceñirme estrictamente a ellos..., todavía siguen surgiendo cosas nuevas y por otro lado temas que yo consideraba interesantes, no aparecían con peso en las entrevistas.

• *¿Qué cosas nuevas aparecieron?*

El peso del tema religioso como modelo de atención a la salud, como uno de los referentes. El pastor y el consejo de la iglesia son en algunos casos la primera alterna-

tiva terapéutica frente a la aparición de una patología, con la oración y la participación de la comunidad en la atención del enfermo en base a terapéuticas de tipo religioso. Al mismo tiempo ese aspecto (simbólico) se relaciona en forma fuerte con el ámbito tradicional de la cultura wichi. Obviamente lo primero que hicieron los misioneros anglicanos fue combatir a los brujos, a los chamanes, a los jay*awé*, que eran en realidad, por lo que aparece en las versiones más serias, la única autoridad comunitaria tradicional y permanente.

Los cacicatos se armaban sobre todo para la guerra, para las actividades defensivas cuando el ejército intentaba someter a las comunidades. La autoridad comunitaria era el chamán y entonces hay otra cosa que se complejiza, que ya no aparece tan claro en el marco teórico, es cómo se va sustituyendo a nivel imaginario, mágico-religioso, las figuras tradicionales de los espíritus, relacionados con los dueños de los recursos naturales. Como es habitual en estas sociedades, en los mitos, los personajes míticos están relacionados con el dueño de cada elemento del monte y del río, es el dueño de los pescados, de la corzuela, de los pájaros, etc. Esos eran los espíritus llamados *ajat* y los *ajat* pasan a ser *satán*, es decir hay una sustitución formulada por la Iglesia de la figura tradicional por un espíritu maligno. Los *ajat* podían ser considerados malignos, benignos o neutros pero luego el discurso religioso (anglicano), los relaciona directamente a lo diabólico. De la misma forma diabolizó al chamán, el chamán practicaba su magia y su rito tanto para favorecer, como para perjudicar. El brujo en ese contexto pasó a ser una figura netamente negativa. Todo ese proceso, que tiene que ver con la salud y la enfermedad yo no lo tenía contemplado, entonces sé que tengo que ponerme a profundizar en temas religiosos..., relacionar la magia de la curación, con la salud y la enfermedad. Son procesos históricos pero también son procesos que se siguen dando, están ahí.... Una de las trabas grandes que yo encontré fue justamente acceder a los brujos actuales, por varias razones. Algunas de ellas estaban marcadas por la presencia de la iglesia, por otro lado yo estaba visualizado como alguien que trabajaba para la estructura del estado. dentro del sistema de salud.

Con referencia a lo que hablamos, de las diferencias entre las comunidades, las comunidades que están menos relacionadas entre sí, más aisladas (de centros poblados y/o instituciones), mantienen mucho más este tipo de prácticas chamánicas, es otro elemento que no lo había tenido en cuenta. En la próxima etapa no iría a vivir en el Potrillo, el centro poblado, voy a tratar de estar en una comunidad más chica, con mayor contacto directo con la gente. Además yo estaba viviendo en una casa que no era comunitaria, es muy difícil porque es un espacio muy propio, muy cerrado el espacio doméstico, prácticamente impenetrable para un blanco.

• *En la entrevista con Oïara Bonilla (Anuario 2001) surgió un tema bien interesante sobre esta relación con las misiones religiosas en el plano de la salud. En el lugar donde ella trabaja, en el Amazonas, con los Paumari, hay misiones alemanas pero los que están en las misiones son equipos, no es sólo el pastor, y dentro del equipo, desde hace más de 20 años, también hay enfermeras, personal capacitado para atender, con medicamentos y todo. Y lo que sucede, me decía Oïara, es que se acostumbraron a tener en su aldea de la selva un tipo de calidad y eficacia en la atención médica, que no encuentran cuando van a la policlínica u hospital del pueblo más cercano, a las instituciones de Salud Pública brasileras.*

Allí sería el dispensario. En la atención no estaba institucionalizada la participación de la iglesia, además los pastores de las comunidades son aborígenes, no hay pastores extranjeros desde hace años, la Guerra de las Malvinas provocó la expulsión de los pastores ingleses. Está claro que la iglesia central anglicana está en Londres, pero los

pastores son locales, la estructura fuerte de la iglesia anglicana está en que cada comunidad tiene su templo, tiene su pastor, su consejo de iglesia, que son además mecanismos de control muy afinados con respecto a cualquier desvío de las normas a nivel de la comunidad. Si hay algo que para la iglesia puede estar mal, cae el consejo de iglesia, sientan a la persona y le "dan línea", después hay que ver qué pasa. Son mecanismos de control. Pero a nivel de salud la organización es estatal, tanto las enfermeras, las parteras, como los agentes sanitarios pertenecen a la iglesia en el 90 % de los casos, pero como fieles de la iglesia, no como estructura institucional religiosa

• *¿Tú mirás la salud en términos globales, o te ocupás de aspectos específicos dentro del tema salud?*

La experiencia en el trabajo de investigación "por encargo", se dice, tiene que contemplar el interés personal, las posibilidades materiales, los fundamentos teóricos pero también la demanda de la gente que va a aprobar, que va a financiar. El interés era buscar, ir focalizando, -tampoco había experiencia de trabajo en salud, a ese nivel antropológico o sociológico- sobre estas comunidades. Esa focalización se delimitó mejor sobre todo cuando se empezó a conversar y aparecían enfermedades prevalentes o con mayor importancia dentro de las comunidades. Por un lado el tema de la desnutrición infantil, a cierto nivel... porque normalmente la mujer amamanta durante 2 años o hasta que nazca el nuevo hijo. O sea no se desnutren siendo chicos, sino cuando dejan de mamar y hay un intermedio entre la escuela y el destete, en el medio está el comedor escolar, y en esa franja es cuando hay problemas de desnutrición. En niños, también las enfermedades respiratorias y diarreas, en mayores la tuberculosis, enfermedades de la piel, ellos llaman sarna a todo lo que sea enfermedades de la piel, pero sobre todo tuberculosis. Se puede centralizar en esos elementos, porque son los que ellos identifican como problemas de salud.

• *¿Hay problemas derivados del alcoholismo?*

Hay un nivel de alcoholismo, en los jóvenes sobre todo, que es impresionante, pero es un tema que tiene que discutirse aún si debe tratarse a nivel de la estructura de salud estatal o no. Muchos toman vino o alcohol puro rebajado con agua, están toda la noche. Compran una botella de cuarto litro y toman una botella de agua de 2 litros y le echan la mitad de la botellita, la llenan de agua y se la toman. Y eso es hombres, mujeres, pero sobre todo jóvenes. Y ahí el control de la iglesia no está presente, aparentemente. Yo vivo frente al tanque de agua, donde está el agua potable y de mañana cuando te levantás hay un campo lleno de pequeñas botellas tiradas, eso es lo más barato que hay. He sentido, por lo menos en las entrevistas con jóvenes más formados, como maestros, que tienen una inquietud fuerte sobre el tema del alcohol pero no sé en qué perspectiva hay de abordarlo... Pero sí he visto, haciendo trabajo de observación en el hospital, llegar de mañana tipos diciendo, "doctor, doctor, me duele el corazón", "¿y qué pasó? Y ...... tomé". Y el tipo estaba con taquicardia por haberse emborrachado con alcohol puro.

• *Ya hablamos de lo que te hizo cambiar de rumbo o de actitudes. ¿Qué otras cosas te hicieron cambiar?*

Hubo un proceso, en el trabajo de campo, por mi "entrada institucional". Fui presentado como el antropólogo que trabajaba en el DIRLI, que iba a trabajar sólo en medicina tradicional. En la cabeza de ellos, yo era un personaje que en ese momento trabajaba para el DIRLI y a partir de ahí se armó el equipo de trabajo. En ese momento yo arreglé con los agentes sanitarios para hacer las entrevistas, discutir la formulación del proyecto, etc. Pero eso un poco cambió cuando volví al campo por la mía, digamos, cam-



bió un poco el relacionamiento con la gente y pasé de ser un rico, porque el DIRLI es un programa catalogado de tener mucha plata, con muchas camionetas, que hace casas, que todos los días trae técnicos distintos.., a ser un antropólogo que está ahí, que ya tenía relación, muy buena relación con los agentes sanitarios, pero trabajando por la mía. Entonces tuve que plantearme cómo hacer para poder trabajar con ellos sin un apoyo económico de afuera. Al principio se comprometieron a trabajar conmigo sin cobrar nada, es decir poniendo horas de su trabajo como agentes sanitarios.

El problema es que los tiempos del antropólogo, los tiempos de los paisanos, de los aborígenes son distintos. Pasaba semanas sin poder avanzar en la investigación, semanas y semanas. Dependiendo de cosas como ésta: si había 15 días donde la pesca era buena, era difícil encontrar a alguien, porque estaban todos pescando, buscando la comida para su familia. Esto genera una angustia grande, te planteás si se puede trabajar así, o cómo se podría dinamizar las cosas. Otro problema es la forma en que responden a las preguntas, te pueden dar la respuesta empezando por Perón o por los ingenios o cuando Perón les dio los documentos o cuando vinieron los primeros pastores..., pasan por una reconstrucción larguísima para llegar al punto que me interesa en concreto.

... Me ha pasado también con algunas entrevistas, son muy desparejas las entrevistas, algunas resultan muy largas, con muchos detalles pero poco ricas en algunas cosas que me interesan más.

• *Y la enseñanza pública, ¿está presente?*

Sí, cada comunidad tiene una escuela y en el Potrillo hay un liceo, un colegio donde están aplicando, una experiencia original. Yo no la conozco en detalle pero conozco mucho a la gente que la encabeza, se trata de educación en lengua wichi y con el español como segunda lengua. Son escolarizados en wichi, que es el idioma que habla el 100 % de los individuos. Hay muchas diferencias en la escolarización de hombres y mujeres, la situación de la mujer es un tema enorme, que tiene que ver con la salud, pero también tiene que ver con lo social en general. Actualmente hay proyectos que están fomentando el desarrollo de la producción de artesanías, una tarea mayormente femenina, que les está permitiendo ciertas formas de autonomía respecto a los hombres.

Las mujeres van a la escuela, pero tienen mayor índice de abandono escolar, las mujeres más viejas casi no hablan castellano.

• *Y las más jóvenes ¿tienen embarazos precoces?*

Nosotros hemos trasladado niñas de 12 ó 13 años embarazadas. Claro, a los 15 ya están en edad de embarazarse y a partir de ahí empieza su vida reproductiva que dura hasta que dejan de ser fértiles por la edad. La visión tradicional es que cuando la mujer nace tiene una cantidad de bolsas que van expulsando con cada nacimiento. Para ellos tener hijos es permanente.

El tema del parto es otro tema interesante.

• *Por eso te preguntaba si tomabas algún tema en particular, porque hay como varios universos para desarrollar.*

Es enorme. Por lo que empezamos, que es una de las cosas que nos costó bastante pero que fuimos afinando con la gente que trabajaba conmigo, fue el tema de empezar con la utilización de plantas medicinales, porque eso está en un límite entre lo permitido o lo bien visto, pero no hay un tabú, como sobre la entidad del chamán. Mucha gente sabe cuáles plantas se usan, cuándo se usan, es un conocimiento que está muy difundido.

Se utilizan plantas, grasas animales, no es sólo vegetal y ahí terminás usando todo para todo. Hay que discriminar, pero empezamos por ahí porque era lo más fácil para presentar. Una cosa que a mi me sirvió mucho, después leyendo algunos libros de gente especializada en Africa también aparecía, es que al presentarme como que venía de muy lejos, me generaba una carta: "él viene de muy lejos a estudiar" y eso daba cierta legitimidad, porque si no te decían "yo para qué te voy a hablar, si yo no gano ni pierdo nada". En cambio, si dejás claro los términos del intercambio, que siempre es un intercambio, y en estas comunidades que están muy acostumbradas a recibir ayuda del estado o de proyectos de desarrollo, y saben que si vos estás ahí, es porque tenés que darles algo. La oferta, entre comillas, de "poder sistematizar aspectos de la cultura de los wichi, que tiene su importancia y su importancia práctica" funcionó muy bien como mecanismo de presentación y después de ahí, empezar a ver.

• *Y a ellos, ¿les gusta que les preguntes, que te intereses en sus cosas?*

Sí, incluso me piden para hablar, mucha gente pide y si vos no estás, se ofenden. Ellos a veces no aparecen pero si no estás, se ofenden. Una vez llegó una persona con la que había arreglado la entrevista bastante antes, era un domingo de mañana, él no me había confirmado, entonces arreglé con otro, y cayeron los dos juntos, uno se ofendió y estuvo una semana sin volver. Te "cobran" todo. Es bastante complejo, en qué términos se intercambian las cosas. En este caso como fue planteado el tema de las plantas medicinales fue casi simbólico, fue para generar un conocimiento. Pero en un momento uno de los entrevistados me preguntó qué íbamos a hacer con eso, si lo íbamos a usar en laboratorios, si íbamos a vender la patente...

• *¿Y encontraste algo interesante sobre usos de plantas?*

Se usan bastante, está pendiente realizar un inventario botánico, la planta, el nombre científico, la forma de utilización, los principios activos, la relación práctica pero también la simbólica, y ... estoy en esa etapa.

• *En términos generales, ¿es una población con problemas serios de salud o no? ¿Se autogestionan de alguna manera o son muy dependientes de instituciones sanitarias?*

Tienen problemas pero no a nivel de lo que podés imaginarte en una región aislada de una provincia, una población aislada con pocas posibilidades de comunicación en la provincia más pobre de Argentina. Hay un tema, que también al Ministerio le interesaba

mucho, que son los traslados, las posibilidades de manejar los traslados a los hospitales cuando hay casos que necesitan intervenciones de urgencia, por un lado el problema de las comunicaciones y por otro lado con dificultades por la crisis económica que hay ahora. Si se rompe una ambulancia no se puede reponer, o que no haya gasoil...

La ciudad más cerca se llama Juárez y está, del Potrillo a unos 100 Km; allí tienen un hospital y sacar una persona enferma de la comunidad, llevarla al Potrillo y de ahí a Juárez y de ahí a Las Lomitas, implica la movilización de un montón de recursos que, si al individuo le dicen "Ud. tiene que estar un mes internado en Formosa", sabe que no tiene para comer, no tienen dónde quedarse sus familiares, etc.

Muchas veces la gente prefiere, con otras justificaciones, quedarse en la comunidad y no ser trasladados y hasta ni ir a consultar al médico, y esa es una de las cosas que estamos viendo como punto para trabajar más en profundidad. El tema no lo tengo muy claro, pero cuando hay un enfermo crónico sin solución, muchas veces los familiares quieren que se quede en la comunidad y se muera ahí. Eso es lo que expresan, vos no sabés si es tan así o es un discurso. Ha habido casos..., si un viejo llega a determinado momento... te dicen "llegó, bueno, ya está".

Puede haber una justificación en la mitología tradicional de que en el pasaje de ser wichi a ser "espíritu", y todas esas cuestiones complejas que también justifica la religión anglicana: "y bueno, Dios lo llamó". No digo que sea generalizado pero tuve la experiencia de dos o tres casos... "prefiero estar con mi familia, con el consuelo de la oración".

No es que se deje morir a los viejos, no es así, pero llega un momento en que hay un balance costo-beneficio.

• *Que no debe ser lo mismo con los niños...*

No, ahí hay un tema central en el proyecto que es identificar cuáles son los diferenciales respecto a los mecanismos de alarma de enfermedades y ahí el tema de las enfermedades respiratorias en los niños es importante porque el sistema no sabe cómo funciona el mecanismo que hace que la madre o el padre o el abuelo, a veces son los abuelos que se ocupan más, lleve al niño al hospital por un problema respiratorio o lo lleve cuando ya está grave... No se sabe si lo llevó antes a otro curador o a otro agente de atención, que no pudo curarlo, y ahí hay que meterse en las comunidades.

• *Y ahí aparece el clásico rol del antropólogo...*

Allí aparece el interés más aplicado, y sobre todo pasa en las enfermedades respiratorias en los niños, es lo típico. Saber qué pasa cuando la madre o quien está a cargo del niño identifica que hay un problema o cómo evalúa que funciona todo normal. Cuando puede ser curado con un yuyo, una hierba o vapor o un jarabe de grasa de pescado o grasa de carpincho que se usa tradicionalmente para problemas pulmonares y cuando es que se decide recurrir al médico.

• *Para ir terminando, ¿cuáles son las perspectivas de tu trabajo? ¿cómo te ves profesionalmente?*

Mi idea es: por un lado es inevitable que tengo que volver a ir al terreno, yo estoy trabajando, tratando de sistematizar el material que tengo de estos meses, pero quedan huecos grandes para completar. Uno grande es justamente poder instalarme en una comunidad más chica donde pueda tener contacto más directo con la realidad cotidiana y por otro lado eso me permitiría separarme como figura, de la institución estatal.

El tema del idioma es central, el problema que unos meses no alcanza, y es un idioma realmente complejísimo, la gente que está hace 20 años ahí no lo habla. Hay

muy poca gente blanca que habla el idioma, tendría que tener más tiempo...tomarme un año o dos para aprender el idioma; me imagino que así mantendría conversaciones con los viejos - porque generalmente los informantes viejos saben mucho pero se mueren mucho, es crudo pero es así. Te dicen “hay un viejito en tal comunidad que sabe mucho de plantas... pero no se desplaza o está internado o tiene un problema de salud”. Entonces imaginarme mantener una conversación en wichi con esa persona realmente, me parece ideal, pero no es posible, porque te marca mucho la exigencia de saber todos los códigos... no es solamente aprender el idioma para la equivalencia de términos, sino para lograr más fluidez.

• *¿No te pesa allí ser de otro país? O sea, ¿tanto da ser antropólogo uruguayo como español u otro? ...*

No, ha habido otra gente de Uruguay, el presidente del ICA es también uruguayo, se fue en el 70 y pico para allá. En el programa siempre hubo gente de Italia, gente de España y en algunos de los casos hasta me resultó funcional para demostrar interés, venir de un lugar que se llama Montevideo, Uruguay, que no lo ubican muy bien. Ya es difícil ubicar a Formosa, como a 600 Km por camino de tierra y con poca locomoción. Te dicen “¿vas a Formosa o más lejos”?. Y “más lejos” podía ser el resto del mundo. Decir que venía de “más lejos”, me sirvió para legitimar que yo estaba ahí para algo.

Tengo ganas de volver a Ramón Lista, sé que tengo que volver al campo. Tengo material como para trabajar acá... pero tengo que volver porque todavía hay mucho por hacer. Pero cuando vuelva no sé si va a estar la misma gente en el Ministerio, si va a haber plata... no sé nada. Pero mi relación con el terreno no está cerrada. Queda además el proceso de devolución de la información a las propias comunidades, no sólo a las autoridades que apoyaron la investigación hasta ahora.

• *Finalmente, como experiencia total, ¿cúal es el balance? Te estoy pidiendo casi una confesión.*

Siempre pensamos, en nuestra generación, que íbamos a hacer antropología urbana, de la ciudad y en la ciudad. Encontrarme ahora haciendo trabajo de campo en un sentido más tradicional, por un lado es gratificante aunque tenga momentos de frustración, no darte cuenta cómo estructurar tus relaciones con la gente con la que trabajás... En general me sentí muy cómodo, pero te sentís otro. A pesar de que tenés mucha relación con otros, con los aborígenes, sentís que estás en una sociedad distinta que se mueve en base a parámetros distintos, con valores diferentes. Sentís el choque, en el Potrillo como estás mucho más en contacto, hay televisión satelital, los individuos tienen mucho intercambio, gente de otros lados, hay comercios, se mueve mucho, están acostumbrados a la diversidad, pero cuando te encontrás con cosas duras, digamos, te das cuenta que hay una distancia cultural.

Lo vas elaborando, por la formación, con la mínima capacidad de reflexión de uno, lo vas elaborando. Pero, por ejemplo, me ha pasado en las entrevistas con los médicos, volviendo al tema de la medicina. Para algunos de ellos la medicina es una serie de normas pautadas por la OMS, por la OPS que se aplican directamente y en cualquier contexto. Si el tipo tiene un dolor se trata eso... y el médico no pensó nunca qué es lo que está interpretando el otro como dolor. Y esa reflexión la hacemos nosotros porque estamos acostumbrados En la cotidiana no aparece, y te asusta. Por un lado me asusta la actitud y por otro lado esa reflexión te da una riqueza de posibilidades interesante.

• *Es uno de los factores como para quedar “atrapado” varios años en el mismo terreno... bueno terminemos por aquí. Gracias.*



Las ferias de Montevideo (Uruguay): formas y razones del intercambio

Emilie Ros
Universidad de Toulouse - Le Mirail - Francia

Desde algunos años estamos interesadas por las prácticas socio-económicas llamadas "informales". Fruto de una historia personal, esta atracción surge también desde una perspectiva, digamos, de "militancia".

En efecto no es muy común, e incluso considerado "extraño", que una antropóloga mire hacia la economía. Concebida por parte de numerosos investigadores y la mayoría de la gente como una entidad independiente de la vida social, autoregulada y siempre igual a sí-misma, la economía, esta economía de Mercado, de la que se alaban por todos lados los méritos, no necesita, se supone, al "ser humano social" para ser entendida.

Queremos participar, por el intermedio de nuestro proyecto de tesis, a un cambio de perspectiva insistiendo que, al contrario, la manera cómo se realiza el intercambio económico es producto de una construcción social. No es por acaso que hemos escogido trabajar sobre los mercados "informales" en Uruguay, país declarado "en vía de desarrollo".

El término "informal" caracterizado por su prefijo privativo, nos habla de la hegemonía etnocéntrica que caracteriza hoy de forma casi universal el modo de pensamiento económico, evocada rápidamente más arriba. Postular la existencia de prácticas económicas no formales, significa de manera implícita que éstas no corresponden a lo que está considerado como normal y fácilmente clasificable. Esta noción es de hecho casi exclusivamente siempre utilizada para describir las actividades callejeras que invaden las aceras de los países africanos y latinoamericanos. Sin embargo de nada o poco sirve cuando uno se sitúa en Europa, donde se habla más bien de economía disidente o alternativa. Todo ocurre como si este término fuera sólo aplicable a sociedades que supuestamente no han alcanzado la etapa última de la modernidad, la de la economía de Mercado. Para nosotros esta visión etnocéntrica es incapaz de restituir la complejidad de la realidad, ya

que surge, no desde una constatación empírica sino que desde una construcción racional de la realidad. Escapar a este tipo de visión evolucionista, implica abrir el espacio para la riqueza y la diversidad de las racionalidades socio-económicas.

De Europa a América Latina

Los que han algún día pisado el suelo de América del Sur han podido experimentar la importancia e intensidad de las prácticas socio-económicas "distintas". Este tipo de actividades están tan presentes que de hecho están contabilizadas. En Montevideo, capital del Uruguay, se estima que un alto porcentaje de los empleos están generados por el sector informal. A esa aproximación estadística, operada por todos los países del continente, se agrega un sin número de publicaciones. A menudo los análisis están realizados en términos económicos y apuntan a la implementación de políticas destinadas a "ayudar" a que estas actividades se transformen en "empresas modernas". El último contraste evidente con Europa se sitúa a nivel del reconocimiento del fenómeno. Las dicotomías entre legal e ilegal, oficialmente muy marcadas en Francia, no operan en América Latina. Se habla más bien de legitimidad o ilegitimidad relativamente a las legislaciones imperantes.

Dicho contraste generalizado es interesante, en el sentido que lleva a un posible diálogo entre "nosotros" y "ellos". Para "nosotros" occidentales-europeos, un estudio antropológico sobre prácticas "informales" en un país no europeo donde están a la vista, constituirá un espejo para *"nuestra cultura del desarrollo"*[1]. De hecho la manera como se analizan comúnmente estas actividades, en particular en el Sur, está fuertemente marcada por nuestro modelo económico capitalista neoliberal, estas prácticas siendo asimiladas a formas de "mercado puro", ya que son de lo más flexibles. Para "ellos", que miden a diario la creciente desestruturación de sus sociedades, nuestra visión antropológica de algunas de estas prácticas "informales" permitirá medir cuáles son las expectativas de unos y otros acerca de la edificación de una nueva sociedad y de un *nuevo contrato social* imaginado por ellos. Todo intercambio entre nuestros dos continentes sólo se puede basar en la reciprocidad.

Un país y un objeto específico

¿Por qué Uruguay? Tal vez y seguramente por curiosidad. ¿Qué ha pasado con este pequeño país llamado aún ayer la "Suiza de América Latina"? Si bien ha sido un tanto olvidado hoy, este país tuvo su hora de gloria. Desde la democracia social implementada por el presidente Batlle y Ordóñez a principios del siglo XX, hasta la Constitución de 1951 que establece un poder colegiado al suprimir la función de Presidente, esta democracia oriental ha sido objeto de la atención y admiración de Occidente. La situación se deterioró paulatinamente con la caída duradera de las exportaciones agro-alimentarias a partir de los años 1960. Hasta la fecha y a pesar de la implementación del MERCOSUR[2], el país atraviesa una larga crisis económica y social. En este contexto, encontrar un empleo "formal" se revela una tarea más bien delicada: cada uno se las arregla como puede, entre otros, participando en las ferias callejeras, objeto de nuestra investigación. Son parte integrante del paisaje en la capital Montevideo, la que con su algo más del millón y medio de habitantes concentra

---

1. Expresión utilizada por ZAOUAL. H., " L"impensé de l"économiste du développement ", Mondes en développement, 1989, vol.17, n°68, p.148.

2. Mercado común del Sur creado en 1994, o más bien Zona de Libre Mercado entre Brasil, Argentina, Uruguay y Paraguay.

por sí sola a más de 40% de la población del país. Tan presentes de hecho que la circulación por las veredas de la avenida principal de la capital, 18 de Julio, se encuentra a veces paralizada por la abundancia de puestos de vendedores ambulantes.

En cuanto a las ferias vecinales o mercados callejeros se realizan cada día, pero son también rotativos: cada día un nuevo espacio o barrio está invadido por los feriantes. Estas atraen mundos socio-culturales diversos ya que, además de los vendedores autorizados, se instalan con sus mercancías vendedores ambulantes de origen ecuatoriano, contrabandistas, familias de "hurgadores"[3], personas de diferentes horizontes socio-económicos. A esta mezcla de poblaciones se agrega el eclecticismo de las mercancías: cigarrillos de contrabando, piezas de autos, CD comprados a bajo precio en Brasil o Paraguay, frutas y verduras de los campos cercanos, ropa... todas cosas susceptibles de encontrar un comprador. Están compuestos de vendedores patentados y no patentados, los dos grupos encontrándose en espacios distintos (objeto de reglamentaciones municipales) pero contiguos.

Por razones heurísticas y frente a la abundancia de los distintos lugares de venta, hemos optado por dedicar nuestra investigación a un mercado en particular, la feria de Tristán Narvaja, que se extiende todos los domingos en zona no muy lejana del centro y de la Ciudad Vieja, barrio antiguo y portuario de Montevideo.

Premisa teórica antropológica

Implementar un estudio de este tipo requiere unas premisas antropológicas específicas en cuanto a la Naturaleza de la economía; así los trabajos de la antropología económica en general nos enseñan que es ilusorio creer en la pertinencia de un universo económico que funcionaría separado del resto de la sociedad humana. La noción de *fenómeno social total* forjada por el padre de la antropología francesa (Marcel Mauss) constituye la base de nuestra investigación.

En esta perspectiva, el intercambio económico como toda forma de intercambio involucra todos los aspectos de la sociedad. Se encuentra aquí en filigrana la noción de "embeddenedd", tan importante para K. Polanyi[4], noción que postula que el intercambio de bienes está siempre "enraizado" en relaciones de parentesco, de familia, de amigos, religiosas, etc.; el intercambio es por sí solo un significado.

Se trata entonces, al volver a esta sociabilidad primera y esencial que es el intercambio, de subrayar la complejidad humana recordando que una práctica económica se inscribe ante todo en lo social y que puede asegurar ya sea la subsistencia, ya sea el reconocimiento social, o la seguridad social de un grupo o individuo. Tenemos que guardar en mente que existe una pluralidad de "racionalidades" que estimulan la acción socio-económica.

Se puede entender fácilmente, en vista de lo dicho, que hablar de economía implica dar a las formas de intercambio un lugar central en la investigación. Así lo económico se ancla definitiva y firmemente en las prácticas sociales, esto permite evitar inscribir su origen demasiado rápida y fácilmente en la lógica individual de la opción racional. Porque es un "animal social", el ser humano intercambia permanentemente con los otros, pero no siempre por las mismas razones ni del mismo modo. Ya no hablaremos de informalidad pero de prácticas socio-económicas originales o de intercambio específico de acuerdo con el anclaje anti-utilitarista que es el nuestro.

---

3. Se desplazan todo el dia en carretas tiradas por caballos y recuperan, seleccionan y luego venden lo que encuentran en las basuras de la ciudad. Hacen un trabajo paralelo al del aseo municipal.

4. POLANYI. K., La grande transformation, aux origines politiques et économiques de notre temps, Paris, Gallimard, 1983 (1944).

Problemática, ejes de investigación y cuestionamientos

En el contexto de mundialización político-económica que caracteriza a todos los países del mundo, nos parece totalmente oportuno (y urgente) de no tratar este hecho desde el ángulo único de las catástrofes, sino también y en particular bajo la perspectiva de las innovaciones que se despliegan en este contexto. Acusada de todos los males, y esto con buenas razones, la mundialización en cuanto exportación de un modelo de vida (político, económico, social y cultural) a nivel planetario tiene sin embargo límites. Si bien tiene un poder desestructurador, lo que se puede medir con cada vez más acuidad, impulsa al mismo tiempo fenómenos de reestructuración de actividades económicas.

La óptica del desencanto, del pesimismo exagerado no es nuestra, ya que facilita el juego de quienes ponen dudas sobre la utilidad de la existencia misma de "la gente de abajo". Además esta perspectiva no refleja la realidad concreta de aquellas personas que a diario se las arreglan, innovan y producen actividades a su medida y basadas en sus habilidades, a pesar de las dificultades que deben enfrentar. Los "malos alumnos", los que resisten a la mundialización, son hoy cada vez más numerosos, tanto en el Norte como en el Sur. Intentar leer, descifrar lo que expresan con sus actitudes, sus acciones y sus relatos, es avanzar hacia la comprensión de sus expectativas y rechazos, es, en otros términos, intentar aprehender en un mismo movimiento lo que los estructura y lo que los desestructura.

La pregunta central que planteamos es la siguiente: ¿cuál es el papel de estas prácticas? ¿Qué funciones socioeconómicas cumplen? ¿Cuáles son los motivos que atraen a la gente hacia estas ferias urbanas de Montevideo?

Hemos optado por tres ejes complementarios de investigación. Han sido concebidos para intentar reconstituir, a partir de un objeto restringido, y acorde a nuestras premisas antropológicas, la realidad en su totalidad. Esta visión holística que ve al intercambio mercantil como un condensado de múltiples esferas de la sociedad, requiere concretamente tomar en cuenta varias dimensiones. La primera se refiere al carácter inmediato de los intercambios, a sus características sociales, la segunda es del orden de la espacialidad de los intercambios, de sus estructuraciones, la última viene completando las primeras al articular esta actividad económica con las otras esferas en las que están implicados también los distintos actores en presencia.

La mayor parte de los investigadores que han trabajado en las plazas públicas y/o mercantiles han insistido en la especificidad de los intercambios que se desarrollan allí. Han descrito las situaciones de confrontación pública que responden a un cierto número de reglas de comunicación indispensables para el buen desarrollo de las relaciones y la convivencia de mundos socioculturales diversos. Inspirándonos de estos trabajos, nos preguntaremos ¿cuál es el *juego social* que allí se juega? ¿Cuáles son las normas de comportamiento que aseguran el carácter pacífico de las relaciones socioeconómicas? El concepto de *identidad* constituye el meollo de este cuestionamiento. Este último -en cuanto *"caja de herramientas"*, cada herramienta siendo un elemento de identidad (entre ellos, la profesión, el sexo, las cualidades, la nacionalidad, la edad, las referencias ideológicas..) que el sujeto elige en función de su adecuación con la operación demandada, o sea de acuerdo con la situación de interacción en la que se encuentra -permitirá poner de relieve el cómo se construye esta comunidad de superficie y lo que ésta significa en materia de apertura y/o cierre en presencia del Otro.

El segundo eje pretende reconstituir un *dispositivo socio-espacial*. Vender menos caro, lo que constituye una regla básica del mercado, exige de hecho que cada uno se desplace, sea móvil tanto al principio, en la multiplicación de los espacios de ventas, como al final, en la recuperación o recolección de mercancías. Se trata aquí de evitar

caer en conclusiones reductoras en términos de repliegue sobre uno mismo o de enclave de la actividad. La noción de *red* estará a la base de nuestro cuestionamiento. Tomado en su sentido amplio como *"movilización puntual, funcional de los vínculos sociales dispersos y constituidos en la dispersión"*[5] este concepto tiene cuatro ventajas: vincular el individuo al colectivo, poner de relieve sus capacidades y la libertad relativa de los actores en relación con las estructuras oficiales (lo que se llama estrategias), aprehender centralidades no oficiales y articular niveles. ¿Qué tipo de redes están en presencia? ¿Redes egocéntricas con vínculos "débiles" constituidos en el pragmatismo y el desinterés? ¿Redes comunitarias con vínculos "fuertes", que contribuyen a fortalecer la identidad colectiva transversal? ¿Redes locales? ¿Nacionales? ¿Internacionales? ¿Qué continuidades y discontinuidades morales, sociales, culturales, económicas y políticas conllevan?

A esta primera parte del proceso comprehensivo que articula lo micro con lo macro, es decir la situación concreta de las ferias con su estructuración en el espacio, se agrega una última más constructivista. Constituye nuestro último eje de investigación. Queremos, lo que no es simple, rearticular la actividad mercantil con el conjunto de las otras esferas en las que los actores se ven involucrados. Para entender el sentido dado a estas prácticas, es necesario "reencajarlas" para retomar el término de Karl Polanyi y Mark Granovetter[6], es decir, vincular esa actividad mercantil con la vida privada, familiar, política, religiosa., etc., de las personas consideradas.

Nuestra última experiencia de terreno ha mostrado la imposibilidad para muchos actores de situar su actividad económica dentro del conjunto más amplio de su vida. Nos situamos acá en el campo del significado. Al recomponer retratos de actores, seremos capaces de volver a dar un sentido socioeconómico y ya no meramente económico (en términos simples de seguridad material) a estas actividades. De acuerdo con socio-economistas[7] y antropólogos económicos[8], trabajaremos la hipótesis de que más allá de las diferencias de trayectorias, la mayor parte de los actores de estas ferias están buscando un *reconocimiento social* que no pueden encontrar en otra parte, otros lugares, tiempos o actividades.

Más ampliamente este último eje, al enfatizar el sentido y no las formas, permitirá retomar el conjunto de las descripciones operadas y mirarlas desde otra perspectiva. Al vincular nociones esenciales a la lectura de hechos sociales tales como la identidad y el espacio-tiempo, *territorios* inéditos podrán desvelarse. *"El territorio es un reordenamiento del espacio…puede ser considerado como el espacio informado por la semioesfera, es decir por el conjunto de los signos culturales que caracterizan una sociedad"*[9].

Esta *"semiotización del espacio"* refleja bien las distintas etapas analíticas que acabamos de describir y que se complementan entre sí. Estos arreglos territoriales nacen de las articulaciones y combinaciones de signos a distintas escalas, son el fruto de una experiencia personal pero también colectiva, constituyen a la vez el espacio vivenciado y el espacio social. Llevan un sentido simbólico.

El cambio de situación del que hablamos en un principio toma acá toda su amplitud. A partir de un objeto circunscrito, microsociológico y además "económico", pen-

---

5. PERALDI. M., " Les réseaux de migrants à Marseille ", in CESARI. J. (ss la dir.), Les anonymes de la Mondialisation, Paris, l'Harmattan, 1999, p.58.

6. GRANOVETTER. M., Le marché autrement, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, pp.75-77.

7. Los escritos de M. GRANOVETTER pero también de V. ZELIZER van en este sentido.

8. Evidentemente M. MAUSS pero también M. Godelier, L'idéel et le matériel, Paris, Fayard, 1984.

9. RAFFESTIN. C., " Ecogenèse territotiale et territorialité ", in AURIAC. F., BRUNET. R. (ss la dir.), Espaces, Jeux et Enjeux, Paris, Fayard, pp.175-185.

samos que nuestras conclusiones tendrán una validez de proyección macrosociológica. La reconstitución de estos sentidos procesuales del término, o sea, en cuanto ir más allá del carácter paramétrico del espacio y del tiempo. Sólo es en este nivel de recomposición que seremos capaces de esbozar respuestas en términos de las expectativas de las poblaciones. Sólo a este nivel podremos responder a un cierto número de preguntas, dejadas en suspenso, pero esenciales, o sea: ¿Cuál es la parte de responsabilidad que tiene el Estado y las instancias internacionales en la situación precaria de estos actores (nivel microsocial)? ¿Qué significa el bienestar para ellos? ¿Es posible un nuevo contrato social de acuerdo con sus aspiraciones?

Un método de investigación adecuado

El método ideal es la *observación participante*. Este modo de recoger la información está lejos de ser obvio. Si bien requiere ante todo cierto grado de humildad, de manera de tomar conciencia de que es el actor -y no el investigador o el experto- el que posee la clave de la resolución de los problemas, exige un permanente trabajo de descentración. Este tipo de observación es en todo caso imperativo para quien se quiere familiarizar con un cierto número de reglas de comportamiento. Todas las etapas tienen su importancia, desde la llegada al terreno (estamos en contacto con Pablo Guerra y Enrique Mazzeï, dos sociólogos uruguayos que trabajan en prácticas similares) hasta el mantener su papel (llevar un *diario de campo* parece esencial para guardar presente que somos *"a la vez juez de situaciones de las que somos también partes"*[10]). Este método corresponde a nuestro primer eje de investigación en términos de "juego social". Se tratará de describir todo lo que se escucha y se ve: desde conversaciones hasta relaciones con la policía.

Utilizaremos también dos tipos de entrevistas. La *entrevista informal* corresponde bastante bien a este tipo de actividades. Sin relación de tipo jerárquico, permite recolectar informaciones relativamente inéditas. Tal vez porque entre desconocidos uno se deja llevar más fácilmente a la confidencia, más aún por el hecho de que esto no tendrá impacto sobre nuestra vida privada[11].

La *entrevista formal* plantea problemas en cuanto a su realización. Ya que desde nuestra óptica procuramos trabajar con la mayor cantidad posible de relatos, de historias de vida, no podemos limitarnos a fragmentos de informaciones. Vincular la actividad mercantil con las otras dimensiones de la vida de un actor generalmente no es simple. Una presencia y trabajo de campo de mucho tiempo, junto con la empatía deberían permitir sobrepasar este tipo de dificultades.

Usaremos por otra *parte fuentes administrativas, literarias, periodísticas y videográficas* diversas[12] para *"investir el régimen mental e institucional"*[13] del todo social en el que se inserta nuestro tema.El marco jurídico permitirá medir los desfases entre leyes y normas efectivas.

Una encuesta etnográfica debe ser definida en términos de población, espacialidad y temporalidad. Para nuestros objetivos, nos conviene más bien *no hacer una definición anterior* de estos marcos. No presuponer ni de la pobreza ni de la riqueza, ni de la "etnicidad" de la población estudiada; esto nos parece esencial para evitar el carácter reductor de estos términos.

---

10. ALTHABE. G., " Ethnologie du contemporain et enquête de terrain ", Terrain, mars 1981, n°14, pp.130.
11. Ver las consideraciones de SIMMEL. G., " Digressions sur l"étranger ", in GRAFMEYER. Y., JOSEPH. I., L'école de Chicago : naissance de l'écologie urbaine, Paris, Aubier/Champ urbain, 1979, p. 56.
12. Nuestra bibliografía ya contiene cada uno de estos elementos
13. MAUSS. M., Sociologie et anthropologie, Paris, P.U.F., coll. Quadridge, 1999 (1950, 1925).

Haremos evidentemente un espacio para una *antropología del movimiento*. El marco espacio-temporal que hemos elegido, la feria de Tristán Narvaja, quedará abierto. Queremos no delimitar a priori y definitivamente el marco de la práctica que aquí nos interesa. Es una "gimnástica de la mirada"[14] que se requiere aquí y que es obvia dentro del contexto mundializado donde se aceleran las circulaciones de seres humanos, mercancías y capitales.

El último punto de esta presentación de la investigación, se refiere al tiempo. Es la clave de la realización de la misma. Tiempo largo de la asistencia a las ferias, tiempo largo de la realización de las entrevistas, tiempo largo para entender las estructuras espaciales. Esto no nos desanima; al sentimiento de no entender nada, sucede el de la inteligencia de las relaciones sociales.

14. TARRIUS. A., Anthropologie du mouvement, Paris, Paradigme, 1989



Neopentecostalismo: Dinheiro e magia

Ari Pedro Oro
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Este texto circunscreve-se àquela parcela do pentecostalismo surgido no Brasil a partir da década de 60 e que, sendo de difícil conceituação, recebeu diferentes denominações segundo os autores: "agência de cura divina" (Monteiro, 1979), "sindicato dos mágicos" (Jardilino, 1994), "pentecostalismo autônomo" (Bittencourt, 1994), "pentecostalismo de segunda e terceira ondas" (Freston, 1993), "neopentecostalismo" (Mariano, 1995), "pós-pentecostalismo" (Siepierski, 1997).

Alem de seguir as principais crenças e doutrinas do pentecostalismo tradicional (atualização dos dons do Espírito Santo, inspiração pelo Espírito Santo e "batismo de fogo", conversão e libertação do "mal demoníaco", puritanismo de conduta e distância do "mundo"), o perfil das igrejas enquadradas nesses conceitos pode ser resumido, de forma ideal-típica, como segue: exclusividade nos serviços e meios de salvação com pouca abertura interdenominacional; ênfase na realização de milagres mediatizados pelas igrejas com testemunhos públicos dos mesmos; ênfase em rituais emocionais e, sobretudo, em rituais de cura, associados a uma representação demoníaca dos males; uso intenso dos meios de comunicação de massa: impressos, radiofônicos, televisivos e informatizados; combinação de religião com marketing, dinheiro e, em alguns casos, política; sensibilidade para captar os desejos dos fiéis não somente das baixas camadas sociais; projeto de constante expansão, em alguns casos para alem das fronteiras nacionais, neste caso para Uruguai.

As igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça Divina, Deus é Amor e Renascer em Cristo seriam as mais representativas deste novo pentecostalismo brasileiro que, de um lado, compõe o segmento religioso que mais tem crescido nos últimos anos e que, de outro, em razão de suas práticas, visibilidade social e impacto no conjunto do campo religioso, mais tem provocado conflitos éticos, dentro e fora do campo religioso.

De fato,

"Os pentecostais tradicionais recriminam-lhe desde o demasiado recurso à teologia da prosperidade até uma flexibilização inusitada em relação à tradição pentecostal; os protestantes históricos criticam o caráter mágico das suas práticas; os umbandistas queixam-se dos ataques recebidos de parte das igrejas que seguem a teologia da guerra espiritual; parte dos católicos contestam-lhe o excessivo utilitarismo e a ênfase à demonização presentes no seu discurso e rituais. Recebe também críticas provenientes de fora do campo religioso. A mídia tende a colocar suspeitas sobre as suas práticas financeiras; alguns partidos políticos expressam receios sobre a sua participação política; certos acadêmicos demonstram indisfarçável estranhamento diante das recomposições e adaptações efetuadas por algumas igrejas" (Oro e Semán, 1999).

As controvérsias deslanchadas por esse segmento religioso resultam, sobretudo, do importante espaço reservado às práticas mágicas e financeiras, embora, de um lado, suas igrejas não se restrinjam a esses aspectos e, de outro, magia e dinheiro não constituam prerrogativas exclusivas do neopentecostalismo pois todas as religiões, "oficiais" ou "populares", especialmente no mundo capitalista, não se desinteressam pelo dinheiro e se valem da magia, mesmo que de forma desigual segundo elas.

O objetivo deste texto é, justamente, analisar a questão do dinheiro e da magia no neopentecostalismo e os embates éticos que suas práticas vem provocando. Sugiro que tais embates decorrem da própria ética neopentecostal que tende a romper e recriar fronteiras mais ou menos consensualizadas, por exemplo, entre o religioso e o secular, o mágico e o religioso, a magia e a ética e, mesmo, em relação ao significado do dinheiro no campo religioso.

Antes, porém, de enfocar diretamente esses pontos apresento um relato etnográfico e uma "confraternização" promovida pela igreja Deus é Amor na cidade de Montevidéu, Uruguai em 8 de novembro de 1998. Entendo que esse ritual - recorrente nessa igreja e em outras do mesmo segmento que também o celebram seguindo o mesmo modelo -condensa e revela os dois aspectos do neopentecostalismo que vamos analisar mais à frente.

"Levantem as muletas"

No sábado 7 de novembro de 1998, cartazes coloridos afixados nos muros, portas e postes das principais avenidas de Montevidéu convocavam para a "Confraternização da Igreja Deus é Amor", em comemoração ao 12. Aniversário dessa igreja no Uruguai, a ser celebrada no Cilindro Municipal. Em destaque, nos cartazes, o comparecimento no evento, às 13 horas, de Davi Miranda, "o profeta de Deus nesta terra, que estará desafiando a todas as enfermidades: câncer, diabete, aids, paralesia, macumba, bruxaria, angústia, desespero". Ainda podia-se ler a exortação para ouvir nas rádios Mundo, América e Continente, em determinados horários, testemunhos de pessoas curadas.

A referida confraternização foi também noticiada naquele sábado através do jornal La Republica, na matéria intitulada: "Regressam os "milagres" do pastor brasileiro Davi Miranda".

Era quase meio dia quando entrei no Cilindro Municipal que estava totalmente rodeado de algumas dezenas de ônibus e carros provenientes de todas as partes do país. Faixas fora e dentro do Cilindro referiam-se a Davi Miranda como "profeta e missionário". O interior estava lotado. Acomodei-me na última arquibancada superior.

Do alto tinha uma visão privilegiada do conjunto. Pessoas de ambos os sexos, de todas as idades, pertencentes majoritariamente às camadas de baixa renda, compunha o perfil dos presentes. No centro do Cilindro agrupavam-se cerca de 200 deficientes fisicos e doentes. Amparados por familiares ou amigos, alguns sentados em cadeiras de rodas ou comuns, outros apoiados em muletas, voltavam-se todos para os fundos do Cilindro onde foi erguido um grande palco com músicos e pastores que animavam o público em altos decibéis.

Aos hinos sucediam-se intervenções de pastores locais cujas falas visavam motivar os fieis a fazerem seu "voto" nos envelopes que os obreiros distribuíam aos presentes a cada hora. O voto, conforme consta no verso dos envelopes, consistia na "promessa pessoal de fidelidade e sinceridade" na forma financeira, oscilando entre 100 e 5.000 pesos, ou seja, 10 e 500 dólares, em troca de um pedido e de recebimento da "oração forte do missionârio de Deus" .Foram distribuídos quatro envelopes, cada um de cor diferente, acompanhado de insistentes motivações dos pastores para fazerem pedidos de bênçãos mediante ofertas, ao que acrescentavam: "ninguém vai colocar 5 pesos nos envelopes. Isto não pesa nada. Não é sacrificio".

Ao mesmo tempo, os pastores recordavam a chegada para breve no Cilindro do "missionârio de Deus". E orientavam que quando ele disser: "Andem", ou "ergam as muletas", quem quiser o milagre deve obedecê-lo. Às 14 horas a expectativa da sua chegada era muito grande. Era visível a ansiedade de todos que em pé cantavam e batiam palmas entusiasticamente. De repente, o repórter da Radio América tomou o microfone e euforicamente anunciou a chegada de Davi Miranda, no aeroporto de Carrasco. Agora era o som do repórter da rádio no aeroporto que transmitia o desembarque, entrevistou o fundador que enviou a sua primeira e rápida mensagem a "los hermanos" que se encontravam no Cilindro. Foram mais meia hora de extraordinâria efervescência, com cantos, choros, aplausos, as pessoas se preparando para receber o profeta, muitos segurando nas mãos fotografias, santinhos, carteiras de trabalho, chaves, roupas, vidros com água, pequenas imagens de santos. Quando os obreiros formaram um longo "corredor polonês", por ele Davi Miranda -braços erguidos e gesticulando, vestindo um avental branco até os joelhos -adentrou-se no Cilindro, sob aplausos, gritos hilariantes e sons amplificados. Choros convulsivos confundiam-se com "glórias" e "aleluias".

Poucos silenciaram quando o missionârio disse "queridos hermanos", iniciando aí uma oração que durou quase dez minutos durante a qual viu-se pessoas desmaiando, algumas "possuídas" sendo conduzidas para o centro do tablado. A tonalidade da voz do missionârio ia num crescendo e culminou com o pronunciamento das frases aguardadas: "Levantem as muletas, andem".

Neste momento o espetáculo tornou-se deveras impressionante. Vârias pessoas do centro e das laterais do tablado movimentaram-se rapidamente em direção ao palco, como querendo assaltá-lo; alguns aleijados esforçavam-se para se deslocar mas incapazes tombavam por terra; outros erguiam suas muletas e mesmo cambaleando moviam-se em direção do missionário. Familiares, amigos e obreiros, auxiliavam ou carregavam nos braços aqueles que sozinhos não podiam se locomover. Outros obreiros recolhiam as muletas e cadeiras de rodas e conduziam-nas num canto do palco. Era ainda intenso o movimento de corpos cambaleando, arrastan~e, sendo carregados, amparados, em cadeiras de rodas, de bengalas erguidas sendo conduzidas ao palco, quando um pastor tomou o microfone e iniciou curtas entrevistas com alguns deles. Ouvi relatos de pessoas qúe se diziam paralíticas de nascimento e que agora andavam; outras com hérnias que fecharam; depoimentos de mães falando de filhos com doenças crônicas agora curadas. Vi mulheres apalpando os seios, algumas relatando que o caroço sumiu. E o pastor entusiástica e aceleradamente enumerava os agraciados que, naquela tarde, alcançaram a cifra de 100 milagres.

A multidão ainda estava exultante com esta prodigiosa “chuva de milagres” quando Davi Miranda proporcionou outro momento forte da tarde. Convidou dois brasileiros ao palco -segundo ele um mudo que não possuía língua e outro surdo que não possuía orelhas -ordenando-lhes que conversassem entre si, diante do estarrecimento geral.

Eram 17 horas quando a atmosfera foi se tornando morna e as pessoas começaram a deixar o recinto. O palco também estava com menos pessoas o que deixava entrever um amontoado de cadeiras de rodas e de muletas. Indagados, os membros da igreja me disseram que esses utensílios seriam distribuídos nas vilas para os necessitados. Enquanto isso, várias pessoas eram retiradas do Cilindro carregadas ou apoiadas por familiares ou amigos, colocados em ônibus ou carros. Alguns possuíam o semblante visivelmente radiantes, outros tristes. Por certo não se sentiram agraciados.

Em reportagem, no dia seguinte, o diário La Republica afirmava que 12 mil pessoas assistiram a uma nova visita do pastor Davi Miranda e que o Cilindro Municipal havia se transformado num “grande hospital”.

O dinheiro

O tema da economia e, mais especificamente, a importância atribuída ao dinheiro pela maioria das igrejas neopentecostais é, de longe, o mais controvertido. Isto porque enquanto outras religiões tem uma relação dúbia e esquiva com o dinheiro, aquelas igrejas assumiram seu interesse por ele, reservam-lhe sentidos positivos, e em seus templos circulam mensalmente milhões, e mesmo bilhões, de reais. Em consequência, embora algumas igrejas fracassaram economicamente, outras alcançaram um tal aumento do seu capital patrimonial que passaram a investir financeiramente em outras atividades não religiosas ou assistenciais, transferindo para elas as regalias próprias das instituições religiosas, forçando, assim, as fronteiras do campo religioso e suscitando questionamentos de sua relação com a sociedade e o Estado.

Entre nós, o exemplo religioso mais acabado de êxito econômico é a Igreja Universal do Reino de Deus que, segundo a Revista Veja, de 3 de novembro de 1999, em reportagem intitulada “O milagre do caixa da Universal”, informa que esta igreja está hoje “à frente de um império espalhado por todo o Brasil e em outros setenta países nos quatro cantos do mundo, da Colômbia aos Estados Unidos, da África até a Rússia. A Igreja comanda uma vasta rede composta de vinte emissoras de TV e cinquenta rádios, um jornal semanal com tiragem de 1,3 milhão de exemplares dedicado a espinafrar seu maior rival, a Igreja Católica, e pelo menos uma dezena de empresas que atuam em segmentos variados, no setor financeiro, de construção civil e gráfico” (Revista Veja, 3/11/1999, p. 43).

Ainda, segundo a mesma reportagem, o patrimônio da Igreja seria hoje de 1 bilhão de reais -colocando-se, assim, entre as 100 maiores empresas do país -e no ano de 1999 sua arrecadação poderá ultrapassar os 2 bilhões de reais (Id. Ibid., p. 38) .

O êxito econômico das empresas religiosas neopentecostais encontra legitimação ideológica na Teologia da Prosperidade, que também incentiva o progresso econômico dos seus fiéis. Esta teologia, segundo R. Mariano, “em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto-sacrifício (...) valoriza a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, tema tradicional no cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo” (Mariano, 1995:8).

Alem disso, no dizer de A. Corten, a Teologia da Prosperidade cumpre entre nós a função de dar aos neopentecostais uma identidade e um lugar nas classes médias (Corten, 1996). Por seu turno, P. Freston afirma que “a Teologia da Prosperidade é uma etapa avançada da secularização da ética protestante” (Freston, 1994: 146).

Alem da base ideológica fornecida pela Teologia da Prosperidade, não há como não reconhecer a eficiência da gestão financeira, na Universal e em outras empresas religiosas neopentecostais que prosperam, como condição indispensável para o seu sucesso econômico. Mas, também não há como não se indagar sobre a existência, ou não, de abuso econômico e, portanto, de prática moralmente condenável por parte de certas igrejas em relação às expectativas criadas por parte dos que as procuram. Trata-se de uma questão complexa que, ao longo do tempo, como bem lembra R. Mariano, sobretudo em relação à Universal, tem conduzido parte da imprensa e da academia a ver nelas práticas de mercantilismo e de estelionato (Mariano, 1998) .Por isso mesmo, autores como A. F. Pierucci chegam a preconizar a intervenção do Estado "em defesa do consumidor religioso" (Pierucci e Prandi, 1996), ou seja, a interferência pública no campo religioso. Tal proposta, porém, não deixou de provocar objeções. Por exemplo, J. Burity observa que ela parece se particularizar num grupo religioso, os neopentecostais; antes de sua implementação dever- se-ia redefinir as fronteiras entre lucrativo/não-lucrativo, isento/tributável, incluindo as organizações que gozam de iguais ou semelhantes prerrogativas do que as religiosas; no campo religioso a natureza da relação indivíduo-igreja ("consumidor", "serviço") é de identificação e não uma relação instrumental para satisfação de necessidades religiosas; não há consenso, e não somente no campo religioso, do que seja "dano temporal", passível da intervenção da autoridade pública; e, enfim, "no caso brasileiro, maior regulação em matéria de religião tendencialmente reforçaria o status oficioso do catolicismo (conspirando contra o pluralismo religioso) e o padrão de "presença estatal" na vida cotidiana" (Burity, 1997:93).

Por sua vez, R. Mariano sustenta ser possível um fiel de uma igreja se declarar explorado em razão de pagamentos excessivos ou de benefícios não alcançados. No entanto, acrescenta, esta possibilidade é limitada porque a própria aceitação da ideologia da igreja arrecadadora pode promover Justificativas de forma constante. Sentir-se prejudicado é, para este autor, um sentimeno subjetivo que depende da experiência prévia do sujeito e de uma complexa sincronia que não fornece bases sólidas a processos sociais e judiciais, onde a atividade contraventora seja punida, corrigida ou controlada. Complementariamente, detalha as possibilidades de ação do Estado mais alem de ponderáveis obstáculos. São essas ações que permitiriam habilitar trajetórias novas para os que hoje se sentem prejudicados mas não dispõem de meios para se ressarcir dos danos. Mas, reconhece Mariano, há abusos que não se elevam a planos mais instituídos do social porque não há parâmetros nem instituições capazes de objetivá-los (Mariano, 1998).

O sociólogo norte-americano James Spickard oferece para esta questão um modelo analítico que permitiria estabelecer o limite do abuso, ao mesmo tempo que conta com a vantagem de preservar o aspecto relativizador que obriga a considerar os termos dos implicados no abuso para que este se constitua como tal. Para o autor, toda instituição religiosa possui a liberdade e o direito de estruturar, como bem lhe aprouver, sua doutrina, liturgia, ética, rituais e organização. Resulta desse postulado que se deve respeitar a especificidade e os valores de cada igreja e se algum julgamento pode ser feito em relação a uma igreja deve sê-lo a partir dela própria (Spickard, 1995:253). Nesta perspectiva, a norma é clara na maioria das igrejas neopentecostais brasileiras: elas se consideram detentoras dos meios legítimos de resolução das aflições, que passam, obrigatoriamente, pela contrapartida financeira. Ou seja, o fiel que se aproxima dessas igrejas sabe que precisa pagar pela satisfação dos desejos e cada um deles tem o seu preço. Neste caso, e segundo esta "lógica da situação" (Id. lbid:257), a acusação de abuso (econômico, no caso), somente pode ser postulada pelos próprios membros de uma instituição religiosa que consideram ter havido violação de um código moral estabelecido.

Ora, em se tratando do neopentecotalismo brasileiro há que se levar em conta o fato de que são raros os casos de acusação de abuso econômico por parte dos seus membros. Ocorre que estes ofertam na lógica do sacrificio, e não da compra, e consideram lógico, legítimo e preeminente o gasto com o sagrado e o sobrenatural (Mariz, 1995:28). Como se vê, há aqui o encontro de duas lógicas culturais diferenciadas: de um lado, as exigências monetárias de instituições que não tem como ocultar o seu caráter empresarial e, de outro, indivíduos que representam o dinheiro como uma mediação sacrificial e priorizam a dimensão vertical do mundo.

James Spickard, porém, vai mais alem e complementa seu raciocínio lembrando que na sociedade moderna as religiões devem também reconhecer, implicitamente, a existência de valores universais, ou seja, uma certa conduta moral comum. Devem compartilhar e afirmar determinados valores, 'alem daqueles que dão especificidade a cada religião. As religiões precisam "reconhecer sua dependência a esses valores", escreve ele (Spickard, 1995:263- 264). Neste caso, diz o autor, valores comuns, universais, podem ser usados como padrões para medir abusos sem violar o direito das igrejas e cair no etnocentrismo.

Ora, entre os mais importantes valores universais da modernidade figura justamente a plataforma dos direitos humanos e, mais particularmente, o respeito à integridade fisica e psicológica do indivíduo. Este princípio permite a que se questione determinados procedimentos de parte de certas instituições religiosas. Por exemplo:

- até onde é lícito, ou eticamente aceitável, algumas igrejas utilizarem métodos heterodoxos, por vezes refinados, num forte contexto emocional, para motivar os seus fiéis, majoritariamente pobres, a serem generosos em seus "votos" (de no mínimo 10 dólares, podendo ser até de 500 dólares, como fez a Deus é Amor no relato apresentado no início deste texto), condicionando a eles as bênçãos e os milagres?
- até que ponto é moralmente válido algumas denominações religiosas explorarem as carências e necessidades dos seus fiéis, pressionando-os e forçando-os a efetuarem ofertas financeiras, arrecadando somas fantásticas que lhes permitem construir verdadeiros impérios econômicos?
- não é chocante, como afirma C. Mariz, "ver gente tão pobre, débil, desdentada, mal vestida, dar tanto dinheiro para pastores jovens bem vestidos, com saúde, com carro do ano e com aparência de uma classe mais elevada?" (Mariz, 1995:28).

No entanto, Cecília Mariz pondera, como já disse, que para todos quantos são portadores de uma visão encantada do mundo o gasto com o sagrado e o sobrenatural resulta lógico e legítimo. Ademais, destaca que a religiosidade popular brasileira sempre se caracterizou por doações, seja em rituais, promessas, etc. (Id. Ibid). A mesma observação é feita por R. Mariano, para quem, "nada há de eticamente condenável nisso", ou seja, na compulsiva solicitação financeira de parte dos pastores neopentecostais, posto que várias são as expressões religiosas que se propõem a prover o conforto para as aflições mediante a contrapartida financeira dos seus fiéis (Mariano, 1998).

Embora esses autores estejam cobertos de razão, pode-se indagar, em nome dos direitos da pessoa, como faz J. Spickard, se precisa ser tão alto o preço pago pelos despossuídos para a resolução das suas aflições (e isto quando conseguem). Alem disso, não pode o neopentecostalismo proceder a uma adaptação da norma financeira segundo a condição socio-econômica dos fiéis, como fazem as outras religiões populares? Ao que parece, e diferentemente destas últimas, o neopentecostalismo adapta-se bem à atual sociedade moderna onde "tudo se vende e tudo se compra" (Pierucci e Prandi, 1996:273), tudo se comercializa, mesmo o "irracional" (Poulat, 1998: 106), instalando assim, entre nós, definitivamente, a noção de "religião paga" (Pierucci e Prandi, 1996).

É verdade, também, que as religiões não são somente sistemas de idéias, crenças, ideologias, flutuantes. São instituições concretas que existem nas sociedades e dependem dos seus membros para sua subsistência e reprodução (Spickard, 1995). Por isso, não podem se descuidar da questão econômica, sob pena de falirem como instituição.

Seja como for, e em conclusão deste ponto, parece claro ser necessário distinguir a lógica das igrejas-empresas, que necessitam arrecadar dinheiro para se manterem, e a dos fiéis que participam dessas mesmas igrejas, para os quais o dinheiro constitui uma mediação sacrificial que se vincula à lógica simbólica do dom. Essas duas lógicas ainda se chocam com uma lógica prevalecente na cultura laica que não admite pagar por crenças irracionais e que se representa o trato com o sagrado baseado em premissas de intimidade, diálogo e afeto que prescindem do dinheiro. É no encontro e confronto dessas distintas visões que surgem os conflitos éticos.

A magia

A ênfase posta na magia por parte do pentecostalismo, e especialmente do neo-pentecostalismo, constitui outro ponto que tem suscitado controvérsias e confrontos, resultantes de diferentes concepções desse modo de ser religioso.

De fato, para quem entende "magia" como uma pseudo religião, forma desviante de religião, carente de ciência e de outros meios mais racionais, as múltiplas mediações materiais no contato com o sobrenatural -recordemos que no Cilindro Municipal de Montevidéu ostentou-se imagens, santinhos, chaves, fotografias, carteiras de trabalho, bilhetes, roupas, vidro com água -denotam uma fé "interesseira", "Utilitarista" e "instrumental".

Porém, para quem concebe a magia enquanto uma visão de mundo complexa, uma forma própria e atual de pensamento que percebe uma "íntima conexão entre os planos da Pessoa, da Natureza e da Sobrenatureza" (Duarte 1986:248), não há "problema" que não possa ser abarcado pelo sobrenatural, como não há solução que não se relacione, ao menos em parte, com o sagrado; não há, também, situações em que a medicina, a economia, ou a fisica, constituam cursos de ação excludentes da religião. Segundo esta ótica, não há utilitarismo na conduta mágica pois não se vive a ruptura de planos entre o céu e a terra; não há uma carreira oportunista de idas e vindas à religião mas um recurso explicativo vinculado a uma visão de mundo totalizante segundo a qual todo o mal e todo o bem se iniciam no plano místico.

Enfim, há ainda uma percepção de magia, tal como propõem os autores norte-americanos Stark e Bainbridge, enquanto oferta, por parte de algumas instituições religiosas, de "compensadores específicos", distintos dos "compensadores gerais", sendo este aspecto o principal elemento distintivo entre magia e religião. Esta última "é uma organização humana dedicada principalmente a prover compensadores gerais baseada em presunções sobrenaturais"; magia, "ao contrário, se limita a compensadores menos gerais, por recompensas específicas" (In: A. Frigerio, 1998:4).

Assim sendo, uma "concentração" religiosa como a mencionada no Cilindro Municipal de Montevidéu revelaria as múltiplas ofertas de compensadores específicos propostas por esta igreja, sintetizada nas noções de "bênçãos" e "milagres" que pretendem legar saúde, superação dos vícios, prosperidade, emprego, melhoria financeira, harmonia no lar, encontro de parceiro(a) e outros mais, ou seja, compensadores específicos que caracterizariam tal instituição como sendo praticante de atos mágicos. Repito que semelhante oferta de compensadores específicos se verifica em outras igrejas neopentecostais bem como, em nosso meio, sobretudo nas religiões afro-brasileiras . No entanto, como frisa A. Frigerio, embora tais organizações religiosas enfatizem a solução

de problemas específicos de quem delas se aproxima, com o passar do tempo a ênfase também é posta nos compensadores gerais, como a santificação pessoal e a incorporação de valores e visão de mundo das respectivas religiões. Consequentemente, elas oferecem tanto magia quanto religião, a primeira para os recém chegados e a segunda para as etapas mais avançadas da adesão ou conversão (Frigerio, 1998).

Assim sendo, esta última concepção de magia, alem de ser uma proposta conceitual bastante operacional, teria a vantagem de evidenciar, em primeiro lugar, que hoje em dia instalou-se um mercado religioso concorrencial, alcançando sucesso as religiões que souberem colocar mais e em melhores condições serviços mágicos (específicos) à disposição das pessoas, e, em segundo lugar, que todas as organizações religiosas praticam, de alguma forma, tanto magia quanto religião, ora enfatizando uma ora outra.

Ora, o neopentecostalismo é atualmente, entre nós, o segmento religioso que mais tem expressado e explorado, de forma dinâmica e "marqueteira", a sua face mágica e isto tem se constituído num elemento de acusação e tem suscitado debates e controvérsias dependendo sobretudo da concepção de magia de que as pessoas são portadoras.

Porém, independentemente da noção que se tenha de magia, pode-se afirmar que se outrora ela era utilizada para proteger contra "olho grande", bruxaria e situações incertas e perigosas, hoje as igrejas neopentecostais atualizam-na para resolver problemas da sociedade moderna sobretudo os que atormentam as pessoas nos campos econômico, afetivo, psicológico e terapêutico, como se pode perceber pelos símbolos ostentados pelos participantes do evento do Cilindro Municipal (em Montevidéu) e pelas "campanhas" e "correntes" que constantemente levam a efeito. Dessa forma, o neopentecostalismo desenvolve a magia numa escala de ação até agora inesperada, sem deixar de dialogar, mobilizando a figurado Espírito Santo, com um fundo cultural "pré-modemo" que atravessa o campo religioso brasileiro (Sanchis, 1997). E assim procede porque concebe o religioso como o plano fundante do real. Um plano que mostra sua vigência quando se agradece a Deus o que numa perspectiva laica foi resolvido por médicos; quando se pede a Deus a força que reside dentro do próprio indivíduo; e, sobretudo, quando frente às contrariedades e imponderáveis da vida se interroga pela "ação do demônio", "maldição", "trabalho", "encosto", "olho grande", etc.

Conclusão

As controvérsias que o neopentecostalismo provoca na mídia, no meio acadêmico e mesmo religioso, deriva, em certa medida, do seu próprio ethos ao provocar questionamentos, rupturas e reelaborações de fronteiras e consensos mais ou menos estabelecidos.

Assim, vimos que esse segmento religioso efetua um deslocamento do signo dinheiro no campo religioso. Se historicamente ele foi percebido sobretudo como algo impuro, até certo ponto enquanto cristalização do mal e dos vícios, hoje, no neopentecostalismo, assume um sentido positivo, enquanto símbolo que realiza a mediação privilegiada com o sagrado em espaços de troca ritual. Alem disso, o dinheiro não é somente percebido como um símbolo em sí. Trata-se de um símbolo que recebe uma graduação de acordo com uma lógica econômica. Em outras palavras, não é questão do fiel simplesmente ofertar, dar, dinheiro para receber os beneficios esperados mas, antes, de ofertar segundo parâmetros quantitativos onde prevalece a crença de que dando mais, mais chances desfruta de alcançar a graça, cuja grandeza depende, inclusive, do valor ofertado. É segundo esta lógica que se deve ler a variação financeira que oscilava entre 10 e 500 dólares proposta pelos pastores da Deus é Amor no Cilindro Municipal, em Montevidéu.

Assim sendo, o neopentecostalismo junta a lógica do dom com a lógica do mercado construindo a lógica do dom quantificado. Neste sentido, o neopentecostalismo também exacerba a noção de sacrificio pessoal. Quem mais renunciar ao dinheiro e doá-lo à igreja terá mais chances de alcançar as graças esperadas.

É essa ressemantização do dinheiro efetuada pelo neopentecostalismo que faz desse segmento religioso um dos mais polêmicos e controvertidos nos dias atuais.

Igualmente, o neopentecostalismo, ao integrar largamente o uso de símbolos em seus rituais, e ao enfatizar interpenetrações e influências recíprocas entre campos e esferas que uma lógica mais formal~ havia demarcado como espaços separados, toma também fluída as fronteiras entre magia e religião, religião mágica e religião ética. A seu modo, produz uma "magia moral", segundo a expressão de C. Mariz, ou seja, "embora a "mágica", a emoção, enfim, a experiência mística pentecostal seja fundamental, a novidade do pentecostalismo, aquilo que o torna atraente, estaria antes na "eticização" da religião, ou em termos weberianos, sua racionalização" (Mariz, 1994:220).

Um dos aspectos dessa racionalização, como vimos acima, reside na introdução, por parte do neopentecostalismo, da magia sacrificial, ou seja, de práticas ritualísticas que visam a obtenção de compensadores específicos nos quais o dinheiro detém importante centralidade, seu uso obedecendo, porém, a um escalonamento de valores onde quem der mais, portanto mais se sacrificar, terá mais chances de ser agraciado, e onde a dimensão da graça esperada guarda relação com a quantidade ofertada.

Bibliografia

BARROS, Mônica do Nascimento (1995) *"A batalha do Armagedom". Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Dissertação de Mestrado, UFMG, Belo Horizonte.

BITTENCOURT (1994) "Remédio amargo" in ANTONlAZZI, A. et alii. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo.*, Vozes, 1994: 224-33, Petrópolis.

BURITY, Joanildo (1997) *Identidade e Política no Campo Religioso.* IPESPE/Ed. da Universidade-UFPE, Recife.

CORTEN, André (1996) *Os pobres e o Espírito Santo. O Pentecostalismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis.

DUARTE, Luiz F. (1986) *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Jorge Zahar Ed./CNPq., Rio de Janeiro.

FERNANDES, R. C. et alii. (1998) *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na Igreja e na Política*, Mauad, Rio de Janeiro.

FRESTON, Paul (1993) *Protestantes e política no Brasil. Da Constituinte ao impeachment*, Unicamp, (tese de doutorado), Campinas.

FRESTON, Paul (1994) "Breve história do pentecostalismo brasileiro" in *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*, Vozes, 1994:67-162, Petrópolis.

FRIGERIO, Alejandro (1998) *El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica*. Trabalho apresentado na mesa redonda "O futuro da religião", nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, 22 a 25 de setembro.

GOMES, Wilson (1994) "Nem anjos nem demônios" in *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Vozes, 1994:225-270, Petrópolis.

JARDILINO, José Rubens (1994) *Sindicato dos Mágicos: as religiões do espírito de orientação protestante no Brasil*. Trabalho apresentado no Congresso sobre as Novas Religiões, UFPE, Recife.

MARIANO, Ricardo (1995) *Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando*, USP, (dissertação de mestrado), São Paulo.

MARIANO, Ricardo (1995) *Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade*. Trabalho apresentado no XIX Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 17-21 de outubro, Caxambu, 22 p., Minas Gerais.

MARIANO, Ricardo (1998) *O debate acadêmico sobre as práticas monetárias da Igreja Universal*. Trabalho apresentado no Encontro Anual da ANPOCS, outubro, Caxambu, Minas Gerais.

MARlZ, Cecília (1995) "El debate en torno del Pentecostalismo Autónomo en Brasil" in *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, N. 13, março 1995:21-32.

MAR1Z, Cecília (1994) "Libertação e Ética. Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo" in A. ANTONIAZZI et alii. *Nem Anjos nem Demônios*. Vozes, 1994:204-224, Petrópolis.

MONTEIRO, Duglas T. (1979) "Igrejas, seitas e agências: aspectos de um ecumenismo popular" in VALLE, E. e QUEIROZ, J. J. (Org). *A cultura do povo*. Cortez Ed. EDUC, São Paulo.

ORO, Ari Pedro e SEMAN, PabIo. *Neopentecostalismo e conflitos éticos* (inédito)

PIERUCCI, Antônio Flávio & PRANDI, Reginaldo (1996) *A realidade social das religiões no Brasil*. Hucitec, São Paulo.

POULAT, Emile (1998) "Sociologues et Sociologie devant le phénomene sectaire" in *La Pensée*, N. 316, 1998:93-106, Paris.

REVISTA VEJA, Edição 1.622,3/11/1999.

SANCHIS, Pierre (1997) "O campo religioso contemporâneo no Brasil" in A. P. ORO e C. A. STEIL (org). *Globalização e religião*. Vozes, 1997:103-116, Petrópolis.

SIEPIERSKI, Paulo D. (1997) "Pós-Pentecostalismo e política no Brasil" in *Estudos Teológicos*. V. 37, N. 1, 1997:28-46.

SPICKARD, James V. (1995) "When None Dare Call it Evil: A Sociological Framework for Evaluating Abuse in Religions"

GOLDMAN. *Religion and the Social arder*. V. 5, Jai Press, 1995:251-268, Londres.